21595
B II 7
338.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

SIEBENTER BAND.

BIBLIOTHEK COBURG

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.
1868.

VORREDE.

Die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ und die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“, mit welchen der vorliegende Band beginnt, erschienen beide im Jahre 1797, (Königsberg, bei NICOLOVIUS, die ersteren auf XII S. Vorrede und Inhaltsverzeichniss, LII S. Einleitung und S. 53—235 Text, die letzteren auf X S. Vorrede und 190 S. Text und Inhaltsverzeichniss.) Bei der zweiten Auflage, welche von der Rechtslehre im J. 1798, von der Tugendlehre im J. 1803 erschien, (eine angebliche zweite, bei Kehr in Kreuznach im J. 1800 erschienene Auflage der letzteren war ein unrechtmässiger Nachdruck,) gab KANT beiden Werken den gemeinschaftlichen Titel: „Metaphysik der Sitten in zwei Theilen“, und dieser ist in der vorliegenden Ausgabe, welcher der Text der zweiten Auflagen zu Grunde liegt, beibehalten worden.

Die erste Ausgabe der Rechtslehre muss bereits im Jahr 1796 ausgegeben worden sein, da schon am 18. Februar 1797 eine Recension derselben in den Göttingischen gelehrten Anzeigen erschien, welche KANT zu einer Beantwortung Veranlassung gab, die den Anhang zum ersten Theile des Buchs in der zweiten Ausgabe bildet (vgl. unten S. 109) und die wahrscheinlich gleichzeitig auch als besondere kleine Schrift unter dem Titel: „Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre für die Besitzer der ersten Auflage“ (Königsberg, NICOLOVIUS, 1798, 31 S. 8) erschienen ist. Ausser diesem Anhang hat KANT, mit Ausnahme einiger weniger Worte (vgl. S. 47, 57), irgend eine Veränderung in der zweiten Ausgabe dieser Schrift nicht vorgenommen.

Die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“ dagegen hat er bei der zweiten Ausgabe einer Revision unterworfen und ich habe die Veränderungen, die er dabei vorgenommen hat, obwohl sie nur in sehr wenigen Fällen irgend ein sachliches Interesse haben, und sich fast durchgehends auf die Wahl des Ausdrucks und die Berichtigung und Umstellung der Wortfügung beschränken, in der gewöhnlichen Weise angegeben; dass in der zweiten Ausgabe beider Werke die Klammern, durch welche kurze Parenthesen in der ersten Ausgabe eingeschlossen waren, oft weggefallen sind, habe ich dabei eben so unerwähnt gelassen, als dass in der ersten Ausgabe häufig „ersteren, letzteren“ u. s. w. steht, wo die zweite „ersten, letzten“ u. s. w. hat. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte der Tugendlehre weichen für die Elementarlehre in beiden Ausgaben von einander ab, in folgender Weise:

Erste Ausgabe.	Zweite Ausgabe.
I. Ethische Elementarlehre.	Erster Theil. Ethische Elementarlehre.
Erster Theil.	Erstes Buch.
Erstes Buch.	Erste Abtheilung.
Erstes Hauptstück.	Erstes Hauptstück.
1. Art. Von der Selbstentleibung.	1. Art. Von der Selbstentleibung.
2. Art. Von der . . . Selbstschändung.	2. Art. Von der . . . Selbstschändung.
3. Art. Von der Selbstbetäubung.	3. Art. Von der Selbstbetäubung.
Zweites Hauptstück.	Zweites Hauptstück.
I. Von der Lüge.	I. Von der Lüge.
II. Vom Geize.	II. Vom Geize.
III. Von der Kriecherei.	III. Von der Kriecherei.
Des zweiten Hauptstückes	Drittes Hauptstück.
Erster Abschnitt.	Erster Abschnitt.
Episodischer Abschnitt.	Episodischer Abschnitt.
Zweites Buch.	Zweite Abtheilung.
Erster Abschnitt.	Erster Abschnitt.
Zweiter Abschnitt.	Zweiter Abschnitt.
Zweiter Theil.	Zweites Buch.

u. s. w. ohne weitere Veränderungen. Die Inhaltsangabe hat in der ersten Ausgabe beider Werke die Bezeichnung: „Tafel der Eintheilung der Rechtslehre, Tafel der Eintheilung der Ethik"; in der zweiten Ausgabe lautet die letztere: „Inhalt der Tugendlehre."

Da die erste Ausgabe beider Werke correcter gedruckt ist, als die zweite, so konnte an ziemlich vielen Stellen eine falsche Lesart der letzteren aus der ersteren berichtigt werden. Es ist daher aus der ersten Ausgabe entlehnt worden in der Rechtslehre: 25, 14 o. gütige st. gültige; 50, 13 u. aber kann st. kann; 51, 14 u. denselben st. demselben; 60, 15 u. Willkühr Aller st. Willkühr, 14 u. so denken st. denken; 62, 18 u. der der st. der; 66, 4 u. einseitig ist st. einseitig; 78, 13 o. Person diese st. Person die; 79, 6 u. (Text) die Eltern st. Eltern; 82, 11 o. anderen Form der Verpflichtung st. anderen Verpflichtung; 83, 10 u. eingetheilten st. eigentlichen, 5 u. *pactum re initum* st. *pactum in re initum*; 84, 3 u. Verdingungsvertrag st. Verbindungsvertrag; 87, 17 o. und den st. den; 92, 4 o. ununterbrochen st. unterbrochen; 101, 4 u. *bonus donec* etc. st. *bonus* etc.; 105, 15 u. unverlierbaren st. unverleihbaren; 130, 3 o. übrigen unvermeidlich st. übrigen durch Gesetze unvermeidlich; 145, 16 o. Unterthanen st. Unterthan, 15 u. den Einfluss der öffentlichen Lehrer st. den Einfluss; 150, 1 o. einem Grade st. in einem Grade; 156, 2 u. der Monarch ist der, welcher st. der Monarch, welcher; 161, 5 u. theils das Recht zum Kriege st. theils zum Kriege; 167, 12 o. ein Bund st. einen Bund; in der Tugendlehre: 184, 3 o. ihrem st. ihren; 224, 4 u. (Text) beraube st. beraubt; 227, 2 o. Unterlassungen st. Unterlassung; 251, 11 o. von uns selbst st. selbst; 257, 16 o. der Worte st. die Worte, 10 u. (Text) dass st. da; 267, 7 u. desselben wegen st. dessentwegen; 289, 14 u. jene die Obermacht st. jene Obermacht; 294, 11 o. schadest st. schadetest. Ausserdem schienen in dem in beiden Ausgaben gleichlautenden Texte folgende kleine Verbesserungen nöthig, in der Rechtslehre: 5, 3 u. oder der Mathematik st. oder Mathematik; 18, 12 u. zu bestimmen st. bestimmen; 27, 11 u. dadurch st. durch; 32, 15 o. *forum soli* st. *forum poli*; 46, 11 o. seinem Versprechen st. meinem Versprechen; 53, 11 u. erweitern st. erweitere; 68, 6 o. einen Grund st. ein Grund; 69, 5 o. gehört er zu st. gehört zu; 80, 9 o. weil sie an st. weil an; und: einen Weltbürger st. ein Weltbürger, 18 u. (Anm.) in theoretischer Hinsicht st. in theoretischer; 82, 16 o. Hausgenossenschaft

schliesst st. Hausgenossenschaft; 85, 14 u. zu sein scheinen st. zu sein; 86, 18 o. an unserer Statt dienen st. an unserer Statt; 87, 6 o. Verkäufer st. Käufer; 88, 4 u. den Rechtsbegriff st. Rechtsbegriff; 100, 7 o. verbäte st. erbäte; 105, 6 o. Beweisgrund st. Beweisgründe; 116, 9 o. hergenommene st. hergenommen, 10 o. Verbrechen st. Strafen; 122, 16 o. ist ein st. ist als ein, 8 o. ergänzen müssen st. ergänzen zu müssen; 125, 5 o. ist es st. ist; 133, 9 u. hervorgehende st. hervorgehend; 134, 3 o. sagen: der Mensch st. sagen: der Staat, der Mensch, 18 u. ertheilend st. ertheilend sein; 153, 7 u. dass es das st. dass das; 157, 6 o. dem dieses st. das dieses; 161, 12 u. vornehmer st. sich vornehmer; 162, 5 u. annähernden st. annährenden; 163, 15 u. wilden st. Wilden; in der Tugendlehre: 227, 12 u. (Text) zu sein, aber hier st. zu sein betrachtet werden, aber hier; 239, 5 o. Laster nicht anders st. Laster die Tugend nicht anders.

III. Der Aufsatz: „über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ erschien zuerst in den Berliner Blättern vom J. 1797 (1 Vierteljahr, Juli bis September, S. 301—314.)

IV. Die wenigen Blätter: „über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai“ gab Kant 1798 (Königsberg, Nicolovius, 22 S. kl. 8.) als besondere Schrift heraus. In dem Texte derselben habe ich 316, 3 o. wen st. wenn; 317, 6 u. wenn es st. wenn es sich; 319, 7 u. Praktiken st. Praktiker gesetzt. Den unvollständigen Satz 317, 2. 3. u. habe ich gelassen, wie er im Originale steht, da mir seine Ergänzung nicht ganz sicher schien.

V. Die Schrift: „der Streit der Facultäten in drei Abschnitten“ gab Kant als Ganzes (vgl. S. 332) im J. 1798 (Königsberg, Nicolovius, XXX u. 206 S. 8.) heraus; eine zweite Ausgabe ist bei seinem Leben nicht erfolgt. Der dritte Abschnitt: „über die Macht des Gemüths, durch den blosen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden“ war schon 1797 in Hufeland's Journal für die praktische Heilkunde (Bd. V, S. 701—751) erschienen; er ist dann später mehrmals einzeln wieder gedruckt worden. — Da das Original nicht frei von Druckfehlern ist, so habe ich 345, 9 o. jeder st. jener; 350, 17 o. öffentlich vorzutragenden st. öffentlichen vorzutragenden; 356, 7 u. (Text) ebendaselbst st. ebendasselbe S.; 357, 13 u. Einwürfe entgegen st. Einwürfe, 5 u. auf ein st. an ein; 363, 9 o. aufspähet st. aufgespähet; 370, 16 o. machen würde st. machen; 375, 18 u. Offenbarungslehre

st. Offenbarungslehren; 380, 2 u. (Anm.) seist st. sei; 410, 1 u. (Text) enthielte st. enthielten; 422, 1 u. (Anm.) gewährt st. bewährt; 425, 9 u. (Text) auch nicht st. noch nicht gesetzt; auch S. 353 die in dem Inhaltsverzeichniss des Originals stehende, in dem Text desselben fehlende Zahl II der Ueberschrift hinzugefügt. — Den ersten Entwurf der Antwort, welche KANT auf das bekannte von WOELLNER unter dem 1. Octob. 1794 erlassene Rescript eingereicht hat, habe ich sogleich hier mit abdrucken lassen (vgl. S. 325).

VI. Die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" erschien zuerst im J. 1798 (Königsberg, NICOLOVIUS, XIV u. 334 S. 8.). Schon im J. 1800 war eine zweite Ausgabe nöthig und in ihr hat KANT zahlreiche Veränderungen vorgenommen, welche theils in der Verbesserung einzelner Ausdrücke und stylistisch unvollkommener Sätze, theils in der Veränderung der Ueberschriften einzelner Abschnitte und der Umstellung mancher Parthieen des Buchs bestehen. Auch hier habe ich diese Verschiedenheiten vollständig angegeben, mit Ausnahme jedoch der Verschiedenheit der Zahlen der Paragraphen, deren Zählung in der ersten Ausgabe ziemlich nachlässig ist. In der zweiten Ausgabe hat KANT öfters aus einem Paragraphen zwei gemacht, so dass diese Ausgabe acht Paragraphen mehr zählt, als die erste. Die Bezeichnung durch Paragraphen ist bei diesem Werke um so unwesentlicher, als in der zweiten Hälfte des Buchs ganze Reihen von Abschnitten unter einer Paragraphenzahl stehen und ich habe daher ebenso wie in meiner ersten Ausgabe die Paragraphenzahlen beibehalten, wie sie sich in der vierten Ausgabe vom J. 1833 finden. Die kleinen Veränderungen, zu denen der Text der zweiten Ausgabe Veranlassung gegeben hat, sind folgende. Es ist gesetzt worden: 490, 17 o. nicht in st. nicht uns in; 502, 4 u. (Text) zugehe st. zustehe; 505, 20 u. sondern (wie die 1. Ausg. hat,) st. oder, 2 u. durch die Einbildungskraft des Traums aber st. dadurch aber die Einbildungskraft des Traums; 583, 9 o. diese (wie die 1. Ausg. hat,) st. dieses; 586, 7 u. (Text) kennt, ist der Instinct st. kennt, der Instinct; 590, 3 o. Völker, indem st. Völker, die indem; 613, 7 u. (Anm.) die die st. den die; 619, 6 o. schliessen lassen sollten st. schliessen sollten; 633, 5 u. (Text) aber st. oder; 635, 7 u. (Text) staatsbürgerlichen st. staatsbürgerliche; 639, 13 o. letzteren st. ersteren; 647, 5 o. der Zweck st. den Zweck, 5 u. beigegeben st. zugleich beigegeben; 654, 15 u.

ein Prospect st. im Prospect; 656, 16 o. folglich durch st. folglich eine durch, 8 u. Jemand st. Niemand; 658, 2 u. (Text) das st. d. i. — Den lückenhaften Satz 647, 17 u. habe ich gelassen, wie er im Originale steht, da seine Ergänzung unsicher ist; 652, 3 u. (Text) ist „geltend zu machen“ oder etwas Aehnliches hinzuzudenken.

VII. Die beiden kleinen Vorreden zu JACHMANN's „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie“, und MIELCKE's „littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch“, aus dem Jahre 1800, welche in den bisherigen Gesammtausgaben fehlen, führt SAM. GOTTL. WALD in seinem Verzeichniss der Schriften Kant's an. RUD. REICKE hat sie in seinen „KANTIANA“ S. 81 flg. zuerst wieder abdrucken lassen.

Jena, im Juni 1868.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

I. Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797 1
Vorrede . 3
Einleitung in die Metaphysik der Sitten 8
Einleitung in die Rechtslehre. 26
Der Rechtslehre erster Theil. Das Privatrecht in Ansehung äusserer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen.)[1]. 41
1. Hauptst. Von der Art, etwas Aeusseres als das Seine zu haben. §. 1–9 43
2. Hauptst. Von der Art, etwas Aeusseres zu erwerben. §. 10–35 57
Eintheilung der äusseren Erwerbung 59
1. Abschn. Vom Sachenrecht. §. 11—17 59
2. Abschn. Vom persönlichen Recht. §. 18—21 70
3. Abschn. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht. §. 22—30 75
1. Titel. Das Eherecht. §. 24—27 76
2. Titel. Das Elternrecht. §. 28—29 79
3. Titel. Das Hausherrenrecht. §. 30 81
Dogmatische Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen. §. 31 83
I. Was ist Geld? 86
II. Was ist ein Buch? 89
Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr. §. 32 90
I. Die Erwerbungsart durch Ersitzung. §. 33 91
II. Die Beerbung. §. 34 93
III. Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode. §. 35. 94

[1] Die eingeklammerten Worte, die sich in der Textüberschrift nicht finden, stehen in den den Originalausgaben beigefügten Inhaltsverzeichnissen. Ebenso bei den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.

Seite

3. Hauptst. Von der subjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. §. 36—40 97
A. Von dem Schenkungsvertrag. §. 37 98
B. Vom Leihvertrag. §. 38 99
C. Von der Wiedererlangung des Verlorenen. §. 39 . . . 101
D. Von Erwerbung d. Sicherheit durch Eidesablegung. §. 40. 104

Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. §. 41. 42 106

Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaph. Anfangsgründen der Rechtslehre 109
1. Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe 110
2. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Rechte 111
3. Beispiele . 112
4. Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte 114
5. Zusatz zu der Erörterung der Begriffe des Strafrechts . . 115
6. Vom Recht der Ersitzung 117
7. Von der Beerbung 118
8. Vom Rechte des Staates in Ansehung ewiger Stiftungen . 120

Der Rechtslehre zweiter Theil. Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.) . 127

Erster Abschnitt. Das Staatsrecht. §. 43—52 . . . 129
Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins 136
(Vom Straf- und Begnadigungsrecht) 149
Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht. §. 53—61. . . 161
Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht. §. 62 . . 170
Beschluss . 172

II. Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797 175
Vorrede . 177
Einleitung zur Tugendlehre 182
Erster Theil. Ethische Elementarlehre 219
Erstes Buch. Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt. §. 1—22 221
Einleitung. §. 1—4 221
1. Abtheil. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. §. 5—18 226
1. Hauptst. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. §. 5—8 . . . 226

Seite

1. Artik. Von der Selbstentleibung. §. 6 227
2. Artik. Von der wollüstigen Selbstschändung. §. 7 . . 229
3. Artik. Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauche der Geniess- oder Nahrungsmittel. §. 8. 232

2. Hauptst. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst blos als moralisches Wesen. §. 9—12 . . . 234
1. Artik. Von der Lüge. §. 9 234
2. Artik. Vom Geize. §. 10 238
3. Artik. Von der Kriecherei. §. 11. 12 241

3. Hauptst. §. 13—18 244
1. Abschn. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als den gebornen Richter über sich selbst. §. 13. 244
2. Abschn. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. §. 14. 15 247
Episodischer Abschn. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst. §. 16—18 249

2. Abtheil. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst. §. 19—22. 252
1. Abschn. Von den Pflichten gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit. §. 19 20 252
2. Abschn. Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit. §. 21. 22 . . . 253

Zweites Buch. Von den Tugendpflichten gegen Andere. §. 23—48 256
1. Hauptst. Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen. §. 23—44 256
1. Abschn Von der Liebespflicht gegen andere Menschen. §. 23—36 256
A. Wohlthätigkeit. §. 29—31 260
B. Dankbarkeit. §. 32. 33 262
C. Theilnahme. §. 34. 35 264
Entgegengesetzte Laster des Menschenhasses. §. 36 . . 267
2. Abschn. Von der Pflicht der Achtung für Andere. §. 37—41 270
Entgegengesetzte Laster. §. 42—44 273
A. Hochmuth. §. 42 274
B. Afterreden. §. 43 275
C. Verhöhnung. §. 44 276
2. Hauptst. Von den Pflichten gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes. §. 45 277
Beschluss der Elementarlehre. Von der innigliche Ver-

Seite
einigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. §. 46. 47 278
Zusatz. Von den Umgangstugenden. §. 48 284
Zweiter Theil. Ethische Methodenlehre 287
1. Abschn. Die ethische Didaktik. §. 49—52 289
Bruchstück eines moralischen Katechismus 292
2. Abschn. Die ethische Ascetik. § 53 297
Beschluss. Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie 298
III. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. 1797 305
IV. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. 1798 313
V. Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten. 1798 . . 321
Vorrede 323
Erster Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen 333
Einleitung 333
Eintheilung der Facultäten überhaupt 334
I. Vom Verhältnisse der Facultäten 337
1. Abschn. Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten. 337
A. Eigenthümlichkeit der theologischen Facultät . . . 339
B. Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät 341
C. Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät . . . 342
2. Abschn. Begriff und Eintheilung der unteren Facultät . 343
3. Abschn. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 346
4. Abschn. Vom gesetzmässigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 349
II. Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten, durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen 353
I. Materie des Streits 353
II. Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits 355
III. Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend 362
Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten 365
Friedens-Abschluss und Beilegung des Streits der Facultäten 378
Anhang biblisch-historischer Fragen, über praktische

Seite

Benutzung und muthmassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs 385
Anhang von einer reinen Mystik in der Religion 386
Zweiter Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen 393
Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei 393
Dritter Abschn. Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen 409
Von der Macht des Gemüths durch den blosen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. — Ein Antwortschreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland 409

VI. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798 429
Vorrede . 431
Erster Theil. Anthropologische Didaktik. Von der Art, das Innere sowohl, als das Aeussere des Menschen zu erkennen . . 435
1. Buch. Vom Erkenntnissvermögen 437
Vom Bewusstsein seiner selbst. §. 1. 437
Vom Egoismus. §. 2. 438
Anmerk. Ueber die Förmlichkeit der egoistischenSprache 440
Von dem willkührlichen Bewusstsein seiner Vorstellungen. §. 3. 441
Von dem Beobachten seiner selbst. §. 4. 442
Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein. §. 5 445
Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstsein seiner Vorstellungen. §. 6 448
Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande. §. 7 . 451
Apologie für die Sinnlichkeit. §. 8—10 454
Vom Können in Ansehung des Erkenntnissvermögens überhaupt. §. 10a 458
Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein. §. 11 . . 461
Von dem erlaubten moralischen Schein. §. 12 463
Von den fünf Sinnen. §. 13—19 465
Vom Sinne der Betastung 466
Vom Gehör 467
Von dem Sinn des Sehens 468
Von den Sinnen des Geschmacks und Riechens 469
Allgemeine Anmerkung über die äusseren Sinne 469
Fragen. §. 20 471
Vom inneren Sinn. §. 22 473
Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach. §. 23 475
a. Der Contrast 475

Seite
b. Die Neuigkeit 476
c. Der Wechsel 477
d. Die Steigerung bis zur Vollendung 478
Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verlust des Sinnenvermögens. §. 24 479
Von der Einbildungskraft. §. 26 481
Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten. §. 29 489
A. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung . 489
B. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigesellung 490
C. Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft 491
Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Zukünftigen durch die Einbildungskraft. §. 32 497
A. Vom Gedächtniss 497
B. Von dem Vorhersehungsvermögen 501
C. Von der Wahrsagergabe 503
Von der unwillkührlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume. §. 35 505
Von dem Bezeichnungsvermögen. §. 36 506
Anhang . 510
Vom Erkenntnissvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird. §. 38 512
Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnissvermögen mit einander. §. 39 513
Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens. §. 43 518
A. Allgemeine Eintheilung 518
B. Von den Gemüthsschwächen im Erkenntnissvermögen 520
C. Von den Gemüthskrankheiten 529
Zerstreute Anmerkungen. §. 51 535
Von den Talenten im Erkenntnissvermögen. §. 52 . . . 538
Von dem specifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes. §. 53 539
A. Von dem productiven Witze 539
B. Von der Sagacität oder der Nachforschungsgabe . . 541
C. Von der Originalität des Erkenntnissvermögens oder dem Genie 542

2. Buch. Vom Gefühl der Lust und Unlust 548
Eintheilung 548
Von der sinnlichen Lust. §. 58—64 548
A. Vom Gefühl für das Angenehme, oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes 548

Seite
Von der langen Weile und dem Kurzweil 551
B. Vom Gefühl für das Schöne, d. i. der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust in der reflectirten Anschauung, oder dem Geschmack. §. 65—70 558
Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität. §. 67 563
Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack . . 564
A. Vom Modegeschmack 564
B. Vom Kunstgeschmack 565
Von der Ueppigkeit 569
3. Buch. Vom Begehrungsvermögen. 571
Von den Affecten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft. §. 72 572
Von den Affecten insbesondere. §. 73—77 573
A. Von der Regierung des Gemüths in Ansehung der Affecten 573
B. Von den verschiedenen Affecten selbst 575
Von der Furchtsamkeit und der Tapferkeit 576
Von Affecten, diesich selbst in Ansehung ihres Zweckes schwächen 580
Von den Affecten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert 582
Allgemeine Anmerkung 584
Von den Leidenschaften. §. 78—84 586
Eintheilung der Leidenschaften 589
A. Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft 589
B. Von der Rachbegierde als Leidenschaft 591
C. Von der Neigung zum Vermögen, Einfluss überhaupt auf andere Menschen zu haben 592
a. Ehrsucht 593
b. Herrschsucht 594
c. Habsucht 595
Von der Neigung des Wahns als Leidenschaft 596
Von dem höchsten physischen Gut 597
Von dem höchsten moralisch-physischen Gut 598
Zweiter Theil. Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Aeusseren zu erkennen 605
A. Vom Charakter der Person. §. 87 607
1. Vom Naturell 607
2. Vom Temperament 608
I. Temperamente des Gefühls 610
A. Das sanguinische Temperament des Leichtblütigen . 610
B. Das melancholische Temperament des Schwerblütigen 610
II Temperamente der Thätigkeit 611
C. Das cholerische Temperament des Warmblütigen . . 611

Seite

D. Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen . 612
III. Vom Charakter als der Denkungsart 614
Von den Eigenschaften, die blos daraus folgen, dass der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist 615
Von der Physiognomik 617
Von der Leitung der Natur zur Physiognomik 618
Eintheilung der Physiognomik 619
A. Von der Gesichtsbildung 619
B. Von dem Charakteristischen in den Gesichtszügen 622
C. Von dem Charakteristischen der Mienen 623
Zerstreute Anmerkungen 624
B. Der Charakter des Geschlechts 626
Zerstreute Anmerkungen 629
Pragmatische Folgerungen 631
C. Der Charakter des Volks 635
D. Der Charakter der Race 645
E. Der Charakter der Gattung 646
Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung 655

VII. Zwei kleine Vorreden. 1800 659

I.

Die

Metaphysik der Sitten.

Erster Theil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

1797.

VORREDE.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten,** folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt, (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft,) wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre,** als der erste Theil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen, (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlassliche Forderung ist,) Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird, (wenigstens um ihr nahe zu kommen,) solche Begriffe, nicht als integrirende Theile in das System, sondern nur, als Beispiele, in die Anmerkungen kommen können; so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; weil, in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft,

auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläufige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affectirenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als dass ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerseits diesen Anspruch blos auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk: Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll, — zur Popularität, (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung,) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntniss vom Uebersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehenden, gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen,) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muss auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden, (denn es ist Schulsprache;) weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmassen, zum Publicum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers *(logodaedalus)*. Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig, und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „dass vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe.“ — Um nun über diese scheinbare Anmassung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophiren und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es musste viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch, objectiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es gibt nur eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Princip verbindet; der Chemist: es gibt nur eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es gibt nur ein Princip zum System der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschliesst, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch misslungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also Jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabricat ankündigt, so ist es ebenso viel, als ob er sage: „vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen.“ Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts Anderes, als was Alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: dass ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder der Mathematik) abgeborgt sei; dergleichen ist der Fund, den ein Tübing'scher Recensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der

Kritik der reinen Vernunft für sein eigenes, nicht unerhebliches Product ausgibt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben worden sei.* Ich überlasse es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio*, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiss: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und dass der Raum eine solche und nicht ein blos der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen ausser einander sei, (wie Wolf ihn erklärt,) würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der blos auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch ausserhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Herr Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall blos versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen lässt es sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten, (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen

* Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört.) Wenn aber, nach SHAFTESBURY's Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probierstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müsste wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und so auch am besten, zu lachen; wenn er die papiernen Systeme derer, die eine lange Zeit das grosse Wort führten, nach einander einstürzen, und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.[1]

[1] In der 1. Ausgabe folgen hier noch die Worte: „Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können."

Einleitung

in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der blosen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht, (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht,) schon verknüpft ist. Auch geht, zweitens, nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blos Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben,* (nicht einmal dem Er-

* Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art sein, dass es auch auf ein Object zum Erkenntniss

kenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen, ausser der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süssen u. s. w.), doch auch als Erkenntnissstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süssen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt,) nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen; sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, nothwendig vorhergehen muss, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heissen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel, (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, Interesse heisst; so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine

desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heisst,) bezogen werden kann. In diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn; aber das Subjective der Vorstellung kann gar kein Erkenntnissstück werden; weil es blos die Beziehung derselben aufs Subject und nichts zur Erkenntniss des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heisst diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorstellung, (diese mag sinnlich oder intellectuell sein,) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust, und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müsste Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung *(propensio intellectualis)* nennen könnten.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heisst es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl, (wie die Willkühr,) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkühr bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der blose Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkühr. Die, welche nur durch Neigung, (sinnlichen Antrieb, *stimulus,)* bestimmbar ist, würde thierische Willkühr *(arbitrium brutum)* sein. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht

bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objects, angewandt, kann sie, als Vermögen der Principien, (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen,) da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blose äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äusseren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äussern, als innern Gebrauche der Willkühr sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äusserer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äusserer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Ebenso mag die Freiheit im äusseren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkühr überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein; obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Dass man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äusserer Sinne zu thun hat, Principien *a priori* haben müsse, und dass es möglich, ja nothwendig sei, ein System dieser Principien, unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft, vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann, (wenigstens wenn es ihr darum zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten,) manches Princip auf das Zeugniss der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müsste, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, dass sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos von der Erfahrung lernen lässt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten lässt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts, als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Principien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer lauten mag: dass die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wahrer Freuden des Lebens gelangen könne; so ist doch alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann

lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniss u. dgl. können allein und einem Jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, dass man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muss, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen, und am Ende doch nur durch seinen, oder Anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem was geschieht und wie gehandelt wird, (obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet,) sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unsern Vortheil auf alle uns mögliche Art zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fussend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchschnitte grössere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrscheinlich versprechen kann; so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdenn allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniss *a priori* aus blosen Begriffen Metaphysik heisst, so wird eine praktische Philosophie, welche

nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien *a priori* eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss; so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen; ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letztern etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjectiven, hindernden sowohl, als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muss; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche, oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit, (als worin auch seine Stärke besteht,) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmässig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sicheren moralischen Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben werden muss.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und dass diese keine andere, als die moralische Weltweisheit sein könne,

betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll, (die eigentliche Beschäftigung der Kunst) hängt, seiner Vorschrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine technisch-, sondern blos moralisch-praktische Lehre verstehen; und wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten.*

Zu aller Gesetzgebung, (sie mag nun innere oder äussere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch blose Vernunft, oder durch die Willkühr eines Andern vorschreiben,) gehören zwei Stücke: **erstlich,** ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkühr zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: dass das Gesetz die

* Die Deduction der Eintheilung eines Systems, d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl, als auch der Stetigkeit, dass nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (*aut fas aut nefas*) sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Act der freien Willkühr überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, dass dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloses theoretisches Erkenntniss der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Gesetzgebung also, (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere sein,) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, dass diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder, von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die blose Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmässigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, dass die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äussere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschliessung der äusseren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfliessen muss; so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere, (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äusseren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, dass alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, dass ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz *(pacta sunt servanda)*, und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *jus* liegt die Gesetzgebung, dass angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äussere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht, und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentlich Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht); so würde man die Leistung der Treue (gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage) mit denen Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen, welches durchaus nicht geschehen muss. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung, (die Pflichten mögen allenfalls auch äussere sein,) ist diejenige, welche nicht äusserlich sein kann; die juridische ist, welche auch äusserlich sein kann. So ist es eine äusserliche Pflicht sein vertragsmässiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses blos darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist blos zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht, (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist,) — denn es ist in der Ethik sowohl, als im Rechte eine äussere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äusseren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich

äussere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äusseren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann, — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direct-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesammt, zu indirect-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniss ausmacht, und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar nur blos negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die, als Gesetze, eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heissen, die in Ansehung unser, deren Willkühr sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich sind; woraus

dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber, [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective Wirkung im Gemüthe bei der Bestimmung unserer Willkühr durch jene betreffen und, (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft etwas hinzuzuthun oder zu benehmen,) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden sein kann,] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, dass dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das Erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject, als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitirt) werden muss, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blose Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkühr, (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann,) als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung *(licitum)*, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heisst die Befugniss *(facultas moralis)*. Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt *(illicitum)* sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos praktische Nothwendigkeit, (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt,) sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blos erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein, die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Ein solche Handlung heisst sittlich-gleichgültig *(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis)*. Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche gibt, ob dazu, dass es Jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu thun, oder zu lassen, ausser dem Gebotgesetze *(lex praeceptiva, lex mandati,)* und dem Verbotgesetze *(lex prohibitiva, lex vetiti,)* noch ein Erlaubnissgesetz *(lex permissiva)* erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniss nicht allemal eine gleichgültige Handlung *(adiaphoron)* betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese, zusammt der Handlung selbst, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts An-

deres, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen, (die psychologische aber blos das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden;) woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit Anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache *(res corporalis)*.

Recht oder Unrecht *(rectum aut minus rectum)* überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig *(factum licitum aut illicitum)* ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach, sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heisst Uebertretung *(reatus)*.

Eine unvorsätzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blose Verschuldung *(culpa)*. Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewusstsein, dass sie Uebertretung sei, verbunden ist,) heisst Verbrechen *(dolus)*. Was nach äusseren Gesetzen recht ist, heisst gerecht *(justum)*, was es nicht ist, ungerecht *(injustum)*.

Ein Widerstreit der Pflichten *(collisio officiorum s. obligationum)* würde das Verhältniss derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig; so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar *(obligationes non colliduntur)*. Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit *(rationes obligandi)*, deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist *(rationes obligandi non obligantes)*, in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte *(fortior obligatio vincit)*, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz *(fortior obligandi ratio vincit)*.

Ueberhaupt heissen die verbindenden Gesetze, für die eine äussere Gesetzgebung möglich ist, äusssere Gesetze *(leges externae)*. Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äussere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äussere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden, also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden,) heissen positive Gesetze. Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdenn aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss, durch seine blose Willkühr Andere zu verbinden,) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heisst seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann. — Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjectiven Grundsatze betrachten; ob aber dieser Grundsatz auch objectiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den grossen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muss freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die blose Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkühr zu bestimmen, belehrt wird, dass eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkühr zuerst kund machen, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte, und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun; so wird es weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathema-

tischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss. Die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmässigkeit *(legalitas)*, — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit *(moralitas)* derselben. Maxime aber ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will.) Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objectiv gebietet, (wie es handeln soll.)

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkühr also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln *(libertas indifferentiae)*, definirt werden; wie es wohl Einige versucht haben, — obzwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit, (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird,) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen blos als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: dass, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäss,

sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definirt werden könne; weil Erscheinungen kein übersinnliches Object, (dergleichen doch die freie Willkühr ist,) verständlich machen können, und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht; (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.) — Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo)* machen; weil das Erstere nicht behauptet, dass das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarterklärung *(definitio hybrida)*, welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch-praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende *(imperans)* durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber *(legislator)*. Er ist Urheber *(auctor)* der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung *(imputatio)* in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber *(causa libera)* einer Handlung, die alsdann That *(factum)* heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei

sich führt, eine rechtskräftige *(imputatio judiciaria s. valida)*, sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung (*imputatio dijudicatoria*) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex s. forum*).

Was Jemand pflichtmässig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (*meritum*); was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit *(debitum)*; was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung *(demeritum)*. Der rechtliche Effect einer Verschuldung ist die Strafe *(poena)*; der einer verdienstlichen That Belohnung (*praemium*), (vorausgesetzt, dass sie, im Gesetz verheissen, die Bewegursache war;) die Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gütige Vergeltung (*remuneratio s. repensio benefica*) steht zur That in gar keinem Rechtsverhältnisse.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, — imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subjecte nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*).

Die guten Folgen einer verdienstlichen, — imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmässigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).

Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit *(imputabilitas)* der Handlungen nach der Grösse der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je grösser die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniss (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus grosser Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniss, je grösser das Hinderniss aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Uebertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

§. A.
Was die Rechtslehre sei?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre *(jus)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte *(jurisconsultus)* heisst rechtserfahren *(jurisperitus)*, wenn er die äusseren Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit *(jurisprudentia)* werden kann, ohne beide zusammen aber blose Rechtswissenschaft *(jurisscientia)* bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre *(jus naturae)* zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muss.

§. B.
Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei *(quid sit juris)*, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit

sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl, als Unrecht *(justum et injustum)*, erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verlässt, die Quellen jener Urtheile in der blosen Vernunft sucht, (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können,) um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empirische Rechtslehre ist, (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! dass er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff derselben) betrifft erstlich nur das äussere und zwar praktische Verhältniss einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluss haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkühr auf den Wunsch, (folglich auch auf das blose Bedürfniss) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des Anderen. Drittens in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein Jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel bei mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blos als frei betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung Eines von Beiden sich mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“

Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniss (dieser Widerstreit) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein Jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was recht sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§. D.

Das Recht ist mit der Befugniss zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der

Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§. E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will so viel sagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniss dessen, der durch seine Willkühr den Anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äusserlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkühr, als blos die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewusstsein der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze; aber die Willkühr darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewusstsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fusst sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, dass ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieses zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äusseren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniss zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der

allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt; so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen *a priori*, zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs, so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte *(rectum)* wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite, als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen *(latitudinem)* nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluss bekommen.

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. *(Jus aequivocum.)*

Mit jedem Recht in enger Bedeutung *(jus strictum)* ist die Befugniss zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne *(jus latum)*, wo die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite ein Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, dass es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. *(Aequitas.)*

Die Billigkeit (objectiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung blos an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein Recht, nur dass ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Mascopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als blos zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (stricten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmten Angaben *(data)* hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schliessung des Contracts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen, (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann;) weil nichts hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, dass ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andre in ihrem Dienste erlitten haben und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Ausspruch unter der Vorschützung, dass sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch *(dictum)* der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das grösste Unrecht *(summum jus summa injuria)*"; aber diesem Uebel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht *(forum poli)* allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht *(forum soli)* gezogen werden muss.

II.

Das Nothrecht. *(Jus necessitatis.)*

Dieses vermeinte Recht soll Befugniss sein, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens, einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse: — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme *(jus inculpatae tutelae)*, die Rede, wo die Anempfehlung der Mässigung *(moderamen)* nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar, dass diese Behauptung nicht objectiv nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern blos subjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstiesse, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht grösser sein, als die des Verlustes des Lebens des Ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben;

denn die Bedrohung mit einem Uebel, was noch ungewiss ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch,) kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiss ist, (nämlich dem Ersaufen,) nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich *(inculpabile)*, sondern nur als unstrafbar *(inpunibile)* zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine objective (Gesetzmässigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heisst: „Noth hat kein Gebot *(necessitas non habet legem)*"; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmässig machte.

Man sieht, dass in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit *(aequivocatio)* aus der Verwechselung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was Jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden, und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muss, von ebendemselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sei ein rechtlicher Mensch *(honeste vive)*. Die rechtliche Ehrbarkeit *(honestas juridica)* besteht darin: im Verhältnisse zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Anderen nicht zum blosen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck." Diese Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden *(lex justi)*.

2) Thue Niemandem Unrecht *(neminem laede)*, und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Andern herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen *(lex juridica)*.
3) Tritt, (wenn du das Letztere nicht vermeiden kannst,) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann *(suum cuique tribue)*. — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „gib Jedem das Seine", würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müsste sie so lauten: „tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" *(lex justitiae)*.

Auch sind obenstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äussere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2) Der Rechte, als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren *(titulum)*, von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, Jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere *(meum vel tuum internum)* genannt werden; denn das äussere muss jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht ist nur ein einziges.

Freiheit, (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkühr,) sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne

Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr *(sui juris)* zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen *(justi)*, weil er, vor allem rechtlichen Act, Keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniss, das gegen Andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen blos seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig *(veriloquium aut falsiloquium)*, weil es blos auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*; — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts, (sofern es das angeborne angeht,) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung *(onus probandi)* obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit, (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird,) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht gibt, so wird diese Ober-

* Vorsätzlich, wenngleich blos leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge *(mendacium)* genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, dass der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger Anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines von Jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen *(falsiloquium dolosum)*; und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet, weil es bei der blosen Erklärung seiner Gedanken immer dem Andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, dass dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, dass die Grenzlinie, die hier das, was zum *jus* gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

eintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äusserst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre blos auf das äussere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten *(officia juris)*, d. i. solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten *(officia virtutis s. ethica)*, für welche eine solche nicht möglich ist; die letztern können aber darum nur keiner äusseren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirkt werden, (weil es ein innerer Act des Gemüths ist,) obgleich äussere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch dass das Subject sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit, (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl, als Pflichten ausgehen,) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch blos nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit *(homo noumenon)* vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von ebendemselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen *(homo phaenomenon)*, so werden Recht und Zweck wiederum in dieser zweifachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung nach dem objectiven Verhältnisse des Gesetzes zur Pflicht.

Pflicht gegen sich selbst.

	Pflicht gegen sich selbst.		Pflicht gegen Andere.
Vollkommene Pflicht.	1. Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person.	(Rechts-) Pflicht	2. Das Recht der Menschen.
Unvollkommene Pflicht.	3. Der Zweck der Menschheit in unserer Person.	(Tugend-) Pflicht	4. Der Zweck der Menschen.

Pflicht gegen Andere.

III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniss des Rechts zur Pflicht, (es sei statthaft oder unstatthaft,) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen; so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniss der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältniss von Menschen zu Menschen.

3.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit, (Leibeigene, Sklaven).

4.

Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

Nämlich in der blossen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in Nr. 2 ein reales Verhältniss zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es auch nicht in Nr. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transscendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniss in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganzen leeren, sondern, in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem blos gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Ascetik.

Privatrecht. Oeffentliches Recht,

und so weiter, alles,

was nicht blos die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollständig ausgespürt haben.

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht, (wie bisweilen geschieht,) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muss die ins natürliche und bürgerliche Recht sein; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heisst.

Der Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht.

Der

allgemeinen Rechtslehre

erster Theil.

Das Privatrecht

vom äusseren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Aeusseres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine *(meum juris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, dass ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Aeusseres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem anderen ein blos-rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist ausser mir, kann aber entweder soviel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle *(positus)* im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung

genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heissen müssen. — Ein intelligibler Besitz, (wenn ein solcher möglich ist,) ist ein Besitz ohne Inhabung *(detentio)*.

§. 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos *(res nullius)* werden müsste, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, dass sie brauchbare Gegenstände ausser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete, und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äusserer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine anderen, als formelle Gesetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkühr ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äusseren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkühr aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht *(potentia)* steht; wovon noch unterschieden werden muss, denselben Gegenstand in meiner Gewalt *(in potestatem meam redactum)* zu haben, welches nicht blos ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkühr voraussetzt. Um aber etwas blos als Gegenstand meiner Willkühr zu denken, ist hinreichend, mir bewusst zu sein, dass ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegen-

stand meiner Willkühr als objectivmögliches Mein und Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnissgesetz *(lex permissiva)* der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniss gibt, die wir aus blosen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen Andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, dass dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§. 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muss derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben, so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädirt werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas ausser ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt, ihn selbst (das Subject) nicht afficiren und ihm Unrecht thun könnte.

§. 4.

Exposition des Begriffs vom äusseren Mein und Dein.

Die äusseren Gegenstände meiner Willkühr können nur drei sein: 1) eine (körperliche) Sache ausser mir; 2) die Willkühr eines Anderen zu einer bestimmten That *(praestatio)*: 3) der Zustand eines Anderen im Verhältnisse auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität und Gemeinschaft zwischen mir und äusseren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, ausser wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer

noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im ersten Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äusseren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr des Anderen nicht mein nennen, wenn ich blos sagen kann, sie sei mit seinem Versprechen zugleich (*pactum re initum*) in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkühr des Anderen, (diesen zur Leistung zu bestimmen,) obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (*obligatio activa*) und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht blos, wenn ich das Versprochene, (wie im ersten Falle,) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muss ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde, und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen blosen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwenn existiren, mithin blos-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche blos zur Unterscheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: das äussere Meine ist dasjenige ausser mir, an dessen mir beliebi-

gem Gebrauch mich zu hindern, Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,[1]) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben, (der Erkenntniss der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muss ich sein, wenn der Gegenstand mein heissen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muss, zufolge des §. 4, ein intelligibler Besitz *(possessio noumenon)* als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung *(possessio phaenomenon)*, obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniss der Natur der Dinge, und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkühr nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch blos den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkühr unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn blos-rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Besitzes eines äusseren Gegenstandes *(possessio noumenon)*.

Die Frage: wie ist ein äusseres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein blos-rechtlicher (intelligibler)

[1] Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Ausg. blos das Wort: „Unrecht."

Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze *(dictamina rationis)*. Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, dass nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt, (z. B. mir den Apfel aus der Hand reisst,) das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmässigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache ausser mir, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon)* über jene einschränkenden Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äusseren Mein und Dein statuirt, so ist er synthetisch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben, (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden,) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Andern mit Recht *(jure)* widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von Rechtswegen *(de jure)*, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angesehen, oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, dass er von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Act, frei sei. Denn auch das wäre ein Verhältniss zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern, weil diese

Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann sein würde, sich desselben zu bedienen, wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht stattfinden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muss wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen, oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demselben *(communio fundi originaria)* ist eine Idee, welche objective (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den Alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein Jeder, durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern, jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müsste uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und dass darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz *(possessio)* ist noch der Sitz *(sedes)*, und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung *(incolatus)* unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede; weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der blose physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als, (so viel man weiss,) erster Besitz, mit dem Gesetze der äussern Freiheit einstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund *(titulus possessionis)* für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz:

wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Besitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fussen kann.

In einem theoretischen Grundsatze *a priori* müsste nämlich (zufolge der Kritik der r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äussere Gegenstand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, „dass es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne,“ zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber kann keineswegs für sich selbst bewiesen, oder eingesehen werden, (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann,) sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrunde zu handeln, so muss auch die intelligible Bedingung (eines blos rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch Niemand befremden, dass die theoretischen Principien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligiblen verlieren und kein erweitertes Erkenntniss vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduction seiner Möglichkeit fähig ist, und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Factum derselben, geschlossen werden kann.

§. 7.
Anwendung des Princips der Möglichkeit des äusseren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines blos-rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muss auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniss von jenen Bedingungen unabhängig ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äusseren Mein und Dein, ist folgendes. Der Rechtsbegriff, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muss zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so dass, statt der **Inhabung** *(detentio)*, als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff der **Habens**, und nur dass der Gegenstand als in meiner Gewalt *(in potestate mea positum esse)* sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeusseren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschliessung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, dass ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniss zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes,) und er ist mein, weil mein, zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äusseren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin, dass, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkühr, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten

können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze *(possessio noumenon)* als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äussere Gegenstand ist mein"; weil allen Andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas ausser mir als das Meine zu haben, ist die blosrechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligiblen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äusseres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme, (denn es betrifft hier nur meine äussere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding ausser mir, und ist also nur ein inneres Recht;) sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äusseres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muss entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Aeusseres als das Seine zu haben, (welches dem Postulat §. 2 widerstreitet,) oder er verlangt, dass, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches dann aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, dass der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellectuellen Verhältnissen die Bewandtniss, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Declarationen seines Willens gesagt hätte, sie soll dein sein, und auch sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Habe des Subjects gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): dass nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugniss, sich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniss ist, was sie verknüpft, und das äussere

Mein und Dein hier, eben so wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äusseren Mein und Dein, wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem blos durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heisst: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz *(possessio phaenomenon)*, der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligiblen Besitz *(possessio noumenon)* verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein lässt sich nicht einsehen, sondern muss aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: dass diese, ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch blose, vom Gesetze der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitern und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis, (wie bald gezeigt werden soll,) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, dass etwas Aeusseres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkühr zu enthalten; eine

Verbindlichkeit, die Niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmassung aber liegt zugleich das Bekenntniss: jedem Anderen in Ansehung des äusseren Seinen wechselseitig zu einer gleichmässigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äusseren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äusseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äusseren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden Anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muss, einen äusseren Gegenstand als das Seine zu haben, so muss es auch dem Subject erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§. 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statthaben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung, (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien *a priori* abgeleitet werden kann,) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich;“ denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen Jedem

das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemandem, (dem es gesichert wird,) schon voraus. Mithin muss vor der bürgerlichen Verfassung, (oder von ihr abgesehen) ein äusseres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammenzutreten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller Anderen ausser ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloss einseitig ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft, (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird,) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen dass der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Aeusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*, besteht nicht darin, dass, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmässig, (denn das gilt nur im streitigen Rechte,) sondern weil, nach dem Postulat der praktischen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äusseren Gegenstand seiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmässigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines Anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also

vorläufig, nach dem Gesetze der äusseren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmassung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäss, eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauche zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Aeusseres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äusseren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), dass etwas mein werde, — Ursprünglich ist mein[1] dasjenige Aeussere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äusseren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äusseren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam sein kann. Auch[2] wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) denkt; so muss sie doch von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden werden, welche, als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erstere, auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (*communio derivativa*) gedacht werden müsste.

Das Princip der äusseren Erwerbung ist nun: was ich (nach dem Gesetze der äusseren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postu-

[1] 1. Ausg.: „Ursprünglich mein ist“

[2] 1. Ausg.: „Doch“

lat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe; endlich, was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein, das ist mein.

Die Momente *(attendenda)* der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1) die Apprehension eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Die Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon.* 2) Die Bezeichnung *(declaratio)* des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die Zueignung *(appropriatio)* als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. dass der Besitz, als ein blos-rechtlicher, gültig *(possessio noumenon)* sei, gründet sich darauf: dass, da alle diese Actus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahirt werden kann, der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, vom sensiblen auf den intelligiblen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr heisst Bemächtigung *(occupatio)* und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure).* Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Act der Willkühr, als jener ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines Jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung der Erwerbung des äusseren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz), oder die Leistung (Causalität) eines Anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen, (das Commercium mit derselben.)

2) Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht *(jus reale)*, oder persönliches Recht *(jus personale)*, oder ein dinglich-persönliches Recht *(jus realiter personale)* des Besitzes, (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde *(titulus)* der Erwerbung, welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkühr, wodurch etwas Aeusseres (*facto*, *pacto, lege*,) erworben wird.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache *(jus reale, jus in re)*: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, dass ich mich wegen eines äusseren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten, und ihn *(per vindicationem)* nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniss zu einem körperlichen Dinge? So müsste derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich, (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correspondirt, dass die äussere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen,

diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmasslichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniss durch ein solches Bild zu versinnlichen, und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichem, oder gestiftetem) Gesammtbesitze ich mit allen Andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse *(jus contra quemlibet hujus rei possessorem)*, weil, ohne einen solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken lässt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkühr kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Gesammtbesitze. Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache so denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht *(jus reale)* wird übrigens nicht blos das Recht in einer Sache *(jus in re)*, sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, dass ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äusseres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwischen ihm, als Person, und allen anderen äusseren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniss der Verbindlichkeit gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was Jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere, als die des Bodens sein.

Der Boden, (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird,) ist, in Ansehung alles Beweglichen auf demselben, als Substanz, die Existenz des letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht ausserhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre Niemandem an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stossen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne dass der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§. 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das Erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§. 2); das Zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr) im rechtmässigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Der Besitz (*possessio*), der vom Sitz (*sedes*), als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene

wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, dass sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, (von der Natur selbst constituirt ist,) ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung *(occupatio)*.

Die Besitznehmung *(apprehensio)*, als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume *(possessionis physicae)*, stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetze der äusseren Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung *(prior apprehensio)*, welche ein Act der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache, (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden,) solle mein sein, d. i. die Zueignung *(appropriatio)* kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders, als einseitig *(voluntas unilateralis s. propria)* sein. Die Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung *(occupatio)* geschehen.

Die Möglichkeit auf solche Art zu erwerben, lässt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur sofern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille, (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere

Wille gehört,) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin nothwendig vereinigter und darum gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äusseres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äussere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, und die den Satz gründet: „was ich nach Gesetzen der äusseren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein.“

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten, (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben, (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet,) mithin nur provisorisch kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen, (also auch im Naturzustande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben; d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann, gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müsste also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren Besitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung hindern, so dass Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und so der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht stattfinden, weil der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muss, wo er also selbst behindert werden kann, zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respectiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte

der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden Beiden gemeinschaftlich, und ist nicht herrenlos *(res nullius)*, eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder sein Gepäcke, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem Einzelnen zusteht; dass aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blosen Beliebens *(res merae facultatis)*.

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, sondern blos unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht, in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen, (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer,) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder, (welches nicht viel besser ist,) durch betrügerischen Kauf, Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst, (als die das Leere verabscheut,) so zu fordern scheint, und grosse Landstriche in anderen Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müssten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl, als der Qualität des äusseren erwerblichen Objects, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äusseren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Aeusseren aber muss es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§. 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammtbesitz des Bodens der ganzen Erde *(communio fundi originaria)*, mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines Jeden), denselben zu gebrauchen *(lex justi)*, der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkühr des Einen gegen die des Anderen, allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem Jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann *(lex juridica)*. Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äusseren Freiheit, nicht anders, als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen, (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraussetzt,) mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen *(lex justitiae distributivae)*, der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äusseren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes *(lex permissiva)*, in Ansehung der Bestimmung der Grenzen

des rechtlich möglichen Besitzes, für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht, und, als blos dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letzteren, bei dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange derselbe währt, allen Effect einer rechtmässigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§. 17.

Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines äusseren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung *(apprehensio)*, verbunden mit dem Willen, den äusseren Gegenstand als den seinigen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig, die Erwerbung selbst, d. i. das äussere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Besitz *(possessio noumenon)* des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äusseren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort ausser mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten; denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern da unter diesen nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, blos etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes, (der gleichsam fortdauernden Apprehension,) sondern nur den des in meiner Gewalt-Habens, (die Verknüpfung desselben mit mir als subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äusseren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung, oder das Absehen (Abstraction) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes, als das Verhältniss einer Person zu Personen, die alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äusseren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäss ist, in Ansehung des

Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligible Besitz derselben, d. i. der durchs blose Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze,) ein Sinnenobject ist.

Dass die erste Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel *(accessorium sequitur suum principale)* aus dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und dass der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiss verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, dass man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren, und, gleich als ob Jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen, als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicher Weise würde man auch nicht so leichten Fusses über die natürliche Frage, (von der oben schon Erwähnung geschehen,) weggeglitten sein: „wie ist ein Recht in einer Sache möglich?" Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniss der besonderen Willkühr zum Gebrauch eines Objects, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetze desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Anderen sind, mir zu, ohne dass ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Acts bedürfte (nicht *facto,* sondern *lege)*; nämlich, weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können *(jure rei meae)*, wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, dass ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern, (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstossenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w.) Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter, als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus, (das Recht noch an meinen

Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen u. dergl.) sich ausdehnen lasse, muss nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern, (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen,) gehört er zu meinem Besitz und das Meer ist bis dahin geschlossen *(mare clausum)*. Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden und offene See ist frei *(mare liberum)*. Das Stranden aber, es sei der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion, (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend Einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluss dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitze beider Ufer ist.

Der äussere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem ist, ist dessen Eigenthum *(dominium)*, welchem alle Rechte in dieser Sache, (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer *(dominus)* nach Belieben verfügen kann *(jus disponendi de re sua)*. Aber hieraus folgt von selbst, dass ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache, (gegen die man keine Verbindlichkeit hat,) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr *(sui juris)*, aber nicht Eigenthümer von sich selbst *(sui dominus)*, (über sich nach Belieben disponiren zu können,) geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniss des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben, ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn

von den sogenannten Miteigenthümern *(condomini)* einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem anderen aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also *(dominus directus)* diesen *(dominus utilis)* nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§. 18.

Der Besitz der Willkühr eines Anderen, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen, (das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen) ist ein Recht, (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen Andere haben kann;) der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein, (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann gemäss, mithin unrecht sein.) Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Anderen *(facto injusto alterius)* erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und diese Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch diesen als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung *(per derelictionen aut renunciationem)* geschehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — sondern allein durch Uebertragung *(translatio)*, welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Anderen kommt, alsdann Einer seinem Antheile

an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben, (mithin einen positiven Act der Willkühr,) das Seine wird. — Die Uebertragung seines Eigenthums an einen Anderen ist die Veräusserung. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, ist der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende, und zwei constituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beiden ersteren, (die des Tractirens) sind das Angebot *(oblatio)* und die Billigung *(approbatio)* desselben; die beiden andern, (nämlich des Abschliessens) sind das Versprechen *(promissum)* und die Annehmung *(acceptatio)*. — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heissen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene *(oblatum)* sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei ersten Declarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten), geht das Seine des Ersteren zu dem Letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen Beider, mithin sofern Beider Wille zugleich declarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so kann ich während der Zwischenzeit, (so kurz sie auch sein mag,) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie andererseits der Acceptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äussern Förmlichkeiten *(solennia)* bei Schliessung des Vertrags, (der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefassten Strohhalms [*stipula*]) und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem

rechtlichen äusseren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkühr eines Anderen (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund desselben zu einer That zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines Jeden von Beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältniss (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibler (*possessio noumenon*) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend, welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird,) und der Gegenstand (*promissum*) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Dass dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohn's in seinem Jerusalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn dass ich es soll, begreift ein Jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen grösser sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen, (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne dass dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äusseren Sache war.

§. 20.

Was ist aber das Aeussere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkühr des Anderen in Ansehung einer

mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äussere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen, (nicht das Versprochene,) und doch kommt etwas zu meiner äusseren Habe hinzu; ich bin vermögender *(locupletior)* geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moralische Person, welche nichts Anderes, als die Idee der *a priori* vereinigten Willkühr Aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit *(lex continui)*, d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat *(res vacua)*, folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, dass nicht Eines von Beiden *promittentis et acceptantis)* besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art, dass der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verlässt *(derelinquit)*, oder seinem Recht entsagt *(renunciat)* und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung *(acceptatio)* des Versprechens, sondern nur durch Uebergabe *(traditio)* des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine

Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird; d. i. durch die Uebergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt *(pactum re initum)*, schliesst alle Zwischenzeit zwischen der Schliessung und Vollziehung aus, und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die blose Acceptation nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Dass es sich hiemit wirklich so, wie das Letztere besagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein *(vi pacti re initi)*, und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung *(apprehensio)*, mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle, so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer von ihm, in den Besitz gesetzt zu werden *(poscendi traditionem)*, als subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens *(praestatio)*, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen

dem Abschluss desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht anders zum Besitz gelangen, als dadurch, dass ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist, dass ich sage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn dass dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräusserer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt, (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muss,) der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzact ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äussere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§. 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äusseren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältniss in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äussern Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heisst. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), noch durch blosen Vertrag (*pacto*), sondern durchs Gesetz (*lege*), welches, weil es kein Recht [1] gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus

[1] 1ste Ausgabe: „weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloses Recht gegen eine Person."

liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muss, welches ein natürliches Erlaubnissgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§. 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein **Weib**, das Paar erwirbt **Kinder**, und die Familie **Gesinde**. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräusserlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geschlechtsgemeinschaft *(commercium sexuale)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht *(usus membrorum et facultatum sexualium alterius)* und entweder ein natürlicher, (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann,) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen, als der Menschen-Gattung; welche Uebertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster *(crimina carnis contra naturam)*, die auch unnennbar heissen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person, durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der blosen thierischen Natur *(vaga libido, venu svulgivaga, fornicatio)*, oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe *(matrimonium)*, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber dass der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich

vorsetzen müsse, wird zur Rechtmässigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig geniessen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuss, zu dem sich ein Theil dem anderen hingibt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmasses am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuss des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Dass aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§. 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniss der Verehelichten ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur blosen Sache,) als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniss haben,

sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Dass der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss *(pactum fornicationis)*, folgt aus dem obigen Grunde. Denn was den letzteren Vertrag betrifft, so wird Jedermann gestehen, dass die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats (als *pactum turpe*) weg, weil dieser ein Contract der Verdingung *(locatio-conductio)* sein würde, und zwar eines Gliedmasses zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne dass der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Ebendasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur grösseren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem blosen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniss auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein; so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung *(copula carnalis)* vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständniss entweder, sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewusstsein eines oder beider

Theile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüssen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den blosen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege:* d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel.

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht *(jus personale)* beider Geschlechter entprang, sich, als Personen, wechselseitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben; so folgt, aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss; d. i. die Kinder, als Personen, haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz *(lege)* unmittelbar, d. i. ohne dass ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*; so ist es eine in praktischer

* Selbst nicht, wie es möglich ist, dass Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Act vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei.

Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel, (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein,) und als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie an ihm nicht blos ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§. 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmassen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, ausser der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur

Dass sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne dass diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer Hinsicht begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hiebei allein zumuthen kann, wäre blos: dass sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, dass gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniss zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann, (dass nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe,) auch in das Verhältniss des Uebersinnlichen zu einander hinübergezogen wird, (welches auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müsste;) er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

Zeit der Entlassung *(emancipatio)*, da diese sowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als blose Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, dass, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören, (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können,) das Recht der ersteren kein bloses Sachenrecht, mithin nicht veräusserlich *(jus personalissimum)*, aber auch nicht ein blos persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hiebei fällt also in die Augen, dass der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauses, die Rede ist, jene sich nicht blos auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren-Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die blose Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung, (so wie es theils als natürliche Volljährig-

keit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäss eintritt,) mündig *(majorennes)*, d. i. ihre eigenen Herren *(sui juris)*, und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin blos durchs Gesetz *(lege)*, — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wiedergewinnen, — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Form der Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche *(societas herilis)* erhalten, durch einen Vertrag, den der erste mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) schliesst, eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des gebietenden oder der Herrschaft, und der gehorchenden, d. i. der Dienerschaft, *imperantis et subjecti domestici)* sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkühr in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer desselben *(dominus servi)* betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, dass der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urtheil aber nicht blos dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft, (die also nie Leibeigenschaft sein kann,) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf bestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbin-

dung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber, (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen,) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müsste, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen, der Besitzer des Sklaven tritt also, bei dieses seinem Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

Man sieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, dass es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurückholen und als das äussere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, dass sie *a priori* die Glieder der Eintheilung *(divisio logica)* vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Eintheilung blos fragmentarisch *(partitio)* ist, und es ungewiss lässt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere, (wenn es nicht ein *pactum re initum* ist, welches Uebergabe erfordert,) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige Folge desselben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge, (welche die Erwerbung sein sollte,) auch wirklich erfolgen, (phy-

sische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äusserlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewissheit der Erwerbung durch denselben gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen Letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach blosen Vernunftgesetzen, noch statutarische und conventionelle hinzuthun, gibt es unzählige, sie liegen aber ausserhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen, (der einerseits wohlthätig, andererseits doch auch zugleich belästigend sein kann,) zur Absicht.

A. Der **wohlthätige** Vertrag *(pactum gratuitum)* ist:
 a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts *(depositum)*.
 b) Das Verleihen einer Sache *(commodatum)*.
 c) Die Verschenkung *(donatio)*.

B. Der **belästigte** Vertrag:
 I. Der Veräusserungsvertrag *(permutatio late sic dicta)*.
 a) Der Tausch *(permutatio stricte sic dicta)*: Waare gegen Waare.
 b) Der Kauf und Verkauf *(emtio venditio)*: Waare gegen Geld.
 c) Die Anleihe *(mutuum)*: Veräusserung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).
 II. Der Verdingungsvertrag *(locatio conductio)*.
 α. Die Verdingung meiner Sache an einen Anderen zum Gebrauch derselben *(locatio rei)*, welche, wenn sie nur *in specie* wie-

dererstattet werden darf, als belästigter Vertrag, auch mit Verzinsung verbunden sein kann *(pactum usurarium)*.

β. Der Lohnvertrag *(locatio operae)*, d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten Preis *(merces)*. Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener *(mercenarius)*.

γ. Der Bevollmächtigungsvertrag *(mandatum)*: die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn sie blos an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag *(gestio negotii)*; wird sie aber im Namen des Anderen verrichtet, Mandat heisst, das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag *(mandatum onerosum)* ist.

C. Der **Zusicherungsvertrag** *(cautio)*:

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen *(pignus)*.

b) Die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen *(fidejussio)*.

c) Die persönliche Verbürgung *(praestatio obsidis)*.

In dieser Tafel aller Arten der Uebertragung *(translatio)* des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieser Uebertragung vor, welche ganz empirisch zu sein scheinen, und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs, (welche conventionell sein könnte,) abstrahirt und blos auf die Form gesehen werden muss, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräusserlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, dass jener Begriff des grössten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des grössten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse, und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, dass man sie veräussert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkühr von allen andern; aber sie gibt uns keinen Aufschluss über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: dass erstlich diese Veräusserung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens dass, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes bloses Mittel des Handels, was an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache, als Waare, (d. i. desjenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfniss Eines oder des Anderen im Volke bezieht,) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den grössten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt dienen, und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unseren Bedürfnissen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht geniessen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf lässt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den **Fleiss** der Menschen gegen einander zu verkehren, so, dass der Nationalreichthum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleisses ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heissen soll, muss also selbst so viel Fleiss gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen

Menschen in die Hände zu schaffen, dass dieser demjenigen Fleiss, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heisst, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht; und weil der Verkäufer mehr Fleiss auf seine Waare verwenden müsste, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt, so würde der Fleiss in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiss, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich blos auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, dass die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiss derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig misslingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleisses im Aufsuchen der Erzgänge wahrscheinlich noch grösser, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiss Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beständig rege zu erhalten; so dass immer Fleiss gegen Fleiss in Concurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, dass das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein grosser und machthabender Verthuer einer Materie, die er Anfangs blos zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eisenstangen, und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiss in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit

ihnen überhaupt, (auf einem Markt oder einer Börse,) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleisses der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen *(permutatio publica)*, den Preis aller anderen Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie Anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören; dessen Menge also in einem Volk die Begüterung *(opulentia)* desselben ausmacht. Denn Preis *(pretium)* ist das öffentliche Urtheil über den Werth *(valor)* einer Sache, in Verhältniss auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr gross ist, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten; weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maassstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle, (noch vielmehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr stattfinden. — Die ersteren beiden, wenn sie nicht blos gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Maassstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, dass sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt,) und so auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein *(commutatio late sic dicta)* überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Eintheilung *a priori*, mithin der Metaphysik des Rechts, als eines Systems, angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift, (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig,) welche eine Rede vorstellt, die Jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heisst der Schriftsteller *(autor)*. Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit jenes seiner Erlaubniss thut, ist der rechtmässige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmässige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von Rechts wegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs, (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguss, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt,) sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius,* den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen, (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben;) sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren ertheilte Vollmacht *(mandatum)* berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben *(gerit se mandatarium absque mandato);* folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmässigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte *(furtum usus);* also ist der Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: dass das Buch einerseits ein körperliches Kunstproduct *(opus mechanicum)* ist, was nachgemacht werden kann, (von dem, der sich im rechtmässigen Besitz eines Exemplars desselben befindet,) mithin daran ein Sachenrecht statthat, andererseits aber ist

das Buch auch blose Rede des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf *(praestatio operae)*, ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, dass Beides mit einander verwechselt wird.

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B. II. *α.*), nämlich dem der **Einmiethung** *(ius incolatus)*, ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an Jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung *(onus)* auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein bloser Miethscontract sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag, (dazu sich nicht viel Vermiether verstehen würden,) hinzukommen müsste. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreissung des Contracts entspringenden Nachtheils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung **ideal**, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine blose Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung,

und heisst nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empirisch ist, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht ist, (von dem man blos die Möglichkeit annimmt, dass er sei,) oder indem dieser eben aufhört zu sein, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine blose praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst *(meritum immortale)*, d. i. Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, gründen sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkührlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande, und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten *(sunt juris naturae)*.

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen blos durch den langen Besitz *(usucapio)*; nicht weil ich diese seine Einwilligung dazu rechtmässig voraussetzen darf *(per consensum praesumtum)*, noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben *(rem derelictam)*, sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch blos durch meinen langen Besitz ausschliessen, sein bisheriges Dasein ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf; wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung *(per praescriptionem)*; denn die Ausschliessung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muss vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact *(actus possessorius)* einer äusseren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt; und

wenn er sich hintennach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen continuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzactes hätte nicht die Folge, dass ein Anderer auf seinen gesetzmässigen und ehrlichen Besitz *(possessio bonae fidei)* einen zu Recht beständigen *(possessio irrefragabilis)* gründe, und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung *(usucapio)* gründet, ist also nicht blos rechtmässig (erlaubt, *justa)* als Vermuthung, sondern auch rechtlich *(praesumtio juris et de jure)* als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen *(suppositio legalis)*: wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung, (die gar nicht bestimmt werden kann und darf,) nur zum Behuf der Gewissheit dieser Unterlassung angeführt wird. Dass aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzact, (es sei auch ohne seine Schuld,) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne *(dominia rerum incerta facere)*, widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmässig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Act sich im Besitz derselben zu erhalten; welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht *(est juris naturae)*.

II.

Die Beerbung. *(Acquisitio haereditatis.)*

§. 34.

Die Beerbung ist die Uebertragung *(translatio)* der Habe und des Gutes eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers *(haeredis instituti)* und die Verlassung des Erblassers *(testatoris)*, d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein geschieht in einem Augenblick *(articulo mortis)*, nämlich, da der Letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Uebertragung *(translatio)* im empirischen Sinn, welche zwei Actus nach einander, nämlich, wo der Eine zuerst seinen Besitz verlässt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniss *(dispositio ultimae voluntatis)* im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag *(pactum successorium)*, oder einseitige Erbeseinsetzung *(testamentum)* sei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu sein, ein Uebergang des Mein und Dein möglich sei, ankommt, so muss die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung, (die nur in einem gemeinen Wesen stattfinden,) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben." — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Versprechen weiss, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den blosen einseitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen, sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung *(acceptatio)* des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille *(voluntas simultanea)*, welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben; weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat, (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist.) — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschliesslich, sie zu

acceptiren *(jus in re jacente)*, daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *haereditas jacens* heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann,) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos *(res nullius)*, sondern nur erledigt *(res vacua)* gewesen; weil er ausschliesslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem blosen Naturrecht gültig *(sunt juris naturae)*; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande, (wenn dieser dereinst eintritt,) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser, (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, dass diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört.

III.

Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode.

(Bona fama defuncti.)

§. 35.

Dass der Verstorbene nach seinem Tode, (wenn er also nicht mehr ist,) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlass eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äusseres, obzwar blos ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu sein, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muss, weil ich im rechtlichen Verhältniss auf Andere jede Person blos nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl stattfindet, (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene*, unrichtig ist,) weil gegen den Abwesenden, welcher

sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen, ohne die grösste Gewissheit derselben, wenigstens ungrossmüthig ist.

Dass durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschliessenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existirt, und dass die Ueberlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind, (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt,) dass er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn Jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde; so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, dass diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, dass der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und dass diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt.* Die Befugniss, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch masst sie sich un-

* Dass man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schliesse; denn es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse, was unter Menschen auch im Leben statthat, die Rede, worin sie, als intelligible Wesen, stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden lässt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellectuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist ebensowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, sondern nur dadurch, dass ihm nach dem Rechte der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Anderen schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

vermeidlich an, als nicht blos zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig; und es bedarf hiezu keiner besonderen persönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Dass also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Ueberlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduction fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht blos die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit *(justitia commutativa)*, sondern auch die austheilende *(justitia distributiva)*, sowie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch *(sententia)* fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof *(forum)*, und im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht *(judicium)*; alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei, (wozu Statute, also empirische Principien gehören,) in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht blos, was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern, was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch neben einander bestehen können; weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1) der Schenkungsvertrag *(pactum donationis)*; 2) der Leihvertrag *(commodatum)*; 3) die Wiedererlangung *(vindicatio)*; 4) die Vereidigung *(juramentum)*.

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung *(vitium subreptionis)* der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten; da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrage.

Dieser Vertrag *(donatio)*, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten *(gratis)* veräussere, enthält ein Verhältniss von mir, dem Schenkenden *(donans)*, zu einem Anderen, dem Beschenkten *(donatarius)*, nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des Letzteren *(donum)* übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, dass ich hiebei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen *(nemo suum jactare praesumitur)*, welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der Zubeschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müsste also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiss ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, dass, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte; so nimmt doch das Gericht an, dass er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an,

weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage *(commodatum)*, wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meiningen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, dass dieser mir ebendieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen *(commodatarius)* nicht zugleich präsumiren, der Eigenthümer desselben *(commodans)* nehme auch alle Gefahr *(casus)* des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, dass er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, dass der Eigenthümer ausser dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt, (dem von denselben unzertrennlichen Abbruche derselben,) auch die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, dass er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müsste ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zustossen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Aequivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den blosen Gebrauch der Sache, (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen;) aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgiessung abfärbender Materien aus dem Fenster auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muss doch die Behauptung jedem

Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, dass die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus verbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, ausser etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die grossmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn, (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt,) über die mögliche Verunglückung *(casus)*, die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag *(pactum incertum)* ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern, wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht, (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist,) entschieden werden kann; so wird das Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen *(casum sentit commodatarius)*; dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher *(casum sentit dominus)*, und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der blosen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muss. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müsste, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen *(vindicatio).*

§. 39.

Dass eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und selbst ohne einen rechtlichen Act *(derelictionis vel alienationis)* mein zu sein nicht aufhöre; und dass mir ein Recht in dieser Sache *(jus reale)*, mithin gegen jeden Inhaber, nicht blos gegen eine bestimmte Person *(jus personale)* zusteht, ist aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieses Recht von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen *(res amissa)* und so von einem Anderen auf ehrliche Art *(bona fide)*, als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräusserung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer *(a non domino)* eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und blos ein persönliches gegen den unrechtmässigen Besitzer übrig behalte. — Das Letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung blos nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräusserliche muss von irgend Jemand können erworben werden. Die Rechtmässigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs *(commutatio)* zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne dass ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei; weil dieses schon Beleidigung sein würde, *(quilibet praesumitur bonus, donec etc.)* Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, dass jener nicht Eigenthümer sei, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, dass dieser sich geradezu an mich halten könnte, (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache sein möchte.) Denn

ich habe ihm nichts entwandt, sondern das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäss *(titulo emti venditi)* erstanden; weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen, — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der blos putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hiewider erheben sich aber folgende Rechtsgründe. Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist *(a non domino)*, ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmässig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung *(modus acquirendi)* betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben *(possessor bonae fidei)* sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer *(dominus putativus)* und der wahre Eigenthümer hat das Recht der Wiedererlangung *(rem suam vindicandi)*.

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander *(justitia commutativa)* in Erwerbung äusserer Sachen an sich Rechtens sei, so muss man eingestehen: dass, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet, (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache *(jus ad rem)* habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer, (als der Verkäufer,) der wahre Eigenthümer derselben sei; so dass, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er, als ehrlicher Besitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmässig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden, sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin

ersten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich ist; so kann kein Verkehr mit äusseren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit *(justitia commutativa)* übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmässigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe, (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen,) als hinreichend postulirt wird, um ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. dass das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde, (so doch, dass dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen,) und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe *(in favorem justitiae distributivae)*, dass das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip *a priori* angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, dass der Richter das Seine einem Jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags

nach, d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die Miethe), für ein blos persönliches, und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich blos ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt, wenn die Frage ist, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem Jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.

D.

Von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.

(Cautio juratoria.)

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, dass es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören, und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mussten, im Fall, dass ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. Dass man hiebei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern blos auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, dass man sich von ihrer blosen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann, (aufs Recht der Menschen) ankommt, Jedermann so klar einleuchtet, mithin blose Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volke auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniss, bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, dass es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, dass sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, dass eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heissen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen,

der Gerichtshof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln, und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hiezu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, dass ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Ingleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, dass es kein anderes Mittel gibt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muss von der Religion vorausgesetzt werden, dass sie jeder habe, um sie, als ein Nothmittel *(in casu necessitatis)*, zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang *(tortura spiritualis)* für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniss der richterlichen zu ertheilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, dass man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmässig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, dass nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; so würde dieses theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten Vorsatz, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniss der Anklage wegen erregen, als wenn sie blos eine nach der anderen, (über welche die vorigen vergessen sind,) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des

Glaubens *(de credulitate)* betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen grossen Verstoss an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muss, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Uebergang vom Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniss der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heisst die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkühr) nach Gesetzen, in die beschützende *(justitia tutatrix)*, die wechselseitig erwerbende *(justitia commutativa)* und die austheilende Gerechtigkeit *(justitia distributiva)* eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hiebei erstens blos, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist *(lex justi)*; zweitens, was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist *(lex juridica)*; drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist *(lex justitiae)*, wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heisst der natürliche Zustand *(status naturalis)*. Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint,) und der ein künstlicher *(status artificialis)* heissen könnte, sondern der bürgerliche *(status civilis)* einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften, (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein *(unio civilis)* kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber *(imperans)* und dem Unterthan *(subditus)* ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, sofern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl, als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon lässt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äusseren Verhältniss, im Gegensatz der Gewalt *(violentia)* entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen

zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des Letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen, (die Ueberlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen,) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. *(Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)*

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft *(uti partes de jure suo disponunt, ita jus est)*; aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht,* in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

* Der Unterschied zwischen dem, was blos formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der statt seine Capitulationen mit der Besatzung einer belagerten Vestung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge misshandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Anhang
erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.[1]

Die Veranlassung zu denselben nehme ich grösstentheils von der Recension dieses Buches in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18. Februar 1797; welche mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, dass jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden,“ abgefasst, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stösst sich mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heisst Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „dass sie nichts wird, sobald man von äusseren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten etwas; obgleich diesem die Aussenwelt nichts ist.“ Antwort: Gibt es aber auch nicht eine heftige, und doch zugleich mit Bewusstsein vergebliche Sehnsucht, (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!) die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Aussendingen, aber doch im Innern des Subjects selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben *(nisus)*, vermittelst seiner Vor-

[1] Dieser Anhang ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

stellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Causalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewusstsein seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen dass doch, da hier blos von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung, (jene mag äusserlich oder innerlich sein,) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muss.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder versteigen wollen, (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft blos statutarisch sein würde,) so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen; weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern blos aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Principien muss, der Form des Systems halber, vollständig sein, d. i. es muss der Platz zu einem Begriff *(locus communis)* angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist; man mag nachher auch darthun, dass einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der blosen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung *a priori,* offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die blos

logische Eintheilung, (die vom Inhalt der Erkenntniss — dem Object — abstrahirt,) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie sein, weil ausser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es lässt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äusseren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine* zu haben.“ Ich sage mit Fleiss eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit

* Ich sage hier auch nicht: „eine Person als die meinige“ (mit dem Adjectiv), sondern als das Meine (*τὸ meum*, mit dem Substantiv,) zu haben.“ Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches Verhältniss des Besitzers zu einem Gegenstande, (wenn es auch eine Person wäre,) als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Person behandelt werden muss.

eingebüsst hat, (zum Leibeigenen geworden ist,) könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *stella mirabilis,* (eine bis zum Stern erster Grösse wachsende, vorher nie gesehene, allmählig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung,) oder blos eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

Etwas Aeusseres als das Seine haben heisst es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung blos als die physische gedacht wird, so heisst der Besitz Inhabung. — Rechtmässige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen, (wie Wirkung von ihrer Ursache,) dass ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligiblen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines Anderen, (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein,) sondern nur das Seine des Niessbrauchs *(jus utendi fruendi)*, unmittelbar von dieser Person, gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmässigkeit des Gebrauchs, muss moralisch nothwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu geniessen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der blos thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne dass beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muss; um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuss dem Grundsatz, (wenngleich nicht immer der Wirkung nach) kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist blos in der Manier zu geniessen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine **verbrauchbare** Sache *(res fungibilis)*, zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag *(pactum turpe)* sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk *(res artificialis)*, zeugen, ohne dass beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten; welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem blos auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern* haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden *(jus in re)*, und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind *(jus ad rem)*; folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft *(famulatus)* in derselben, die folglich nicht anders, als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. Ebenso kann auch eine Dienerschaft ausser der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde *(famulatus domesticus)* durch Vertrag erworben

* In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren *seniores*, unter den Elteren aber *parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer blosen Verdingung *(locatio conductio operae)*, sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung *(locatio conductio personae)*, welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, dass das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht, als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit, aufgetragen wird; anstatt dass der zur bestimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingibt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des Letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner *(inquilinus)* wäre, sich nicht *(via facti)* als einer Sache bemächtigen, sondern muss nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel *(via juris)* zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (Rechtsl. §. 31. S. 129[1]) zur Rüge aufgestellt worden.

Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wusste oder wissen musste, dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicher Weise, (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte,) also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte, (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden

[1] Vgl. oben S. 90.

Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste;) so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die, ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des Letzteren aus dem Miethscontracte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat *(jus ad rem)*; nicht gegen jeden Besitzer der Sache *(jus in re)*, ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod, (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott,) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schliessen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schliessen: dass ein Jeder von Beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung, (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen,) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewusst war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniss, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört, (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muss.) Ebenso wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die blose Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt

zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen, (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines Jeden,) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missethäters, (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus blosen Rechtsgründen, indem ich das *jus talionis,* der Form nach, noch immer für die einzige *a priori* bestimmende, (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene) Idee als Princip des Strafrechts halte* — Wie wird es aber mit den Verbrechen gehalten werden, die keine **Erwiederung** zulassen; weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung; imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Castration, (entweder wie eines weissen oder schwarzen Verschnittenen im Serail,) das letztere durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heissen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriffe einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm Unrecht geschehe, wenn er seine Uebelthat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, was er an Anderen verbrochen hat.

* In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen blosen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist; da er einer äusseren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegensetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (*justitia punitiva*), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (*quia peccatum est*), muss hier von der Strafklugheit, da es blos pragmatisch ist (*ne peccetur*) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus justi;* nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des blosen *honesti,* dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muss.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung *(usucapio)* soll nach S. 131 f.[1] durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, dass durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, so begründet werde, wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer nur gegen den, der nicht beweisen kann, dass er eher, als ich, ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.)" — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundigung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes, (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmässige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit *(onus probandi)* nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültigen Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heisst es hier, wie bei der Theologie, *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Documenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. —

[1] Vgl. oben § 33.

Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen *(acquirere per usucapionem)*. Denn es ist ungereimt, anzunehmen, dass ein Unrecht dadurch, dass es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, dass dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung *(usucapio)* als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart *(conservatio possessionis meae per praescriptionem)* ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe *(derelictio)*, welche ein rechtlicher Act d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen Anderen ist, um durch Ausschliessung desselben vom Anspruche *(per praescriptionem)* das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act; ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz *(lege)* und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch, dass ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Dass aber alle Erwerbung im Naturstande blos provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muss.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 135 [1]: „dass ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme", (denn solche Sachen gibt es gar nicht,) sondern das ein Jeder dass Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei

[1] Vgl. oben § 34.

aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, dass der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblicke Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts. sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, dass er, schon vor der Acceptatton der Erbschaft, vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschliesslich die Befugniss zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Dass hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Uebergang des Besitzthums aus der Todtenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenngleibh der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muss. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heisst *res jacens*. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet, (verspricht, es soll mein sein,) so habe ich, so lange er nicht widerruft, (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist,) ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen *(jus in re jacente)*, d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt; und dieses Recht, ausschliesslich zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Acts meiner Declaration: ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben *(lege)*. — Ich kann also zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören, (weil diese Annahme mir Verdriesslichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte,) aber ich kann nicht wollen, ausschliesslich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich, ohne alle Declaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss *(institutio haeredis)* ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den blos-rechtlichen (intelligiblen) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben

erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt juris naturae,* wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung *(sanctio testamentaria beneficii perpetui)* ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heisst ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist, (denn der Staat muss für ewig angesehen werden;) ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom Ersteren sind die Hospitäler, vom Zweiten die Kirchen, vom Dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom Vierten die Majorate.

Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden; weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung *(corpus mysticum)* aufzuheben so viel heisse, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hospitälern,) ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden, dass der Arme und Kranke, (den vom Narrenhospital ausgenommen,) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen, (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme,

wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn, — wie im Hospital von Greenwich, — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniss zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitzthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmässig vererben lässt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, dass dieses Verhältniss derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats, geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Dass nur die erstere Verfassung *(politico-hierarchica)* Bestand an sich haben könne, ist an sich klar; denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung *(hierarchico-politica)* zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch

genommen werden, noch auch, (wie es wohl in Grossbrittanien mit der irländischen Nation gehalten wird,) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz, sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büssungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheissen; so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keinesweges auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemassten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten, entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen müssen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, dass sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein, für ein gewisses Zeit erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein; aber dass dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniss haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann, (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden.) Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüsst, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republicanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: dass in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle, (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist,) so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten, — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige, (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen,) wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluss.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik: öffentliches Recht, aufgeführten Ideen, „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äussern," noch Folgendes angemerkt. „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: dass die blose Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Dass man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hiebei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten, (der jenes genommenen Anstosses ungeachtet, „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht",) nicht gereuen, sie wenigstens als einen, der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Dass dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Kraft über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, dass auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich, bei etwaniger Ermangelung desselben, ihm zu widersetzen, schon strafbar, dass es ein kategorischer Imperativ sei: gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet,) die Gewalt über euch hat, ist der anstössige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern dass selbst die blose Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung, dem angemassten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das scheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen

adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es, der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen gemäss, als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Worts, ist da; und obgleich sie mit grossen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen; weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Auctorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenngleich die Organisation eines Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählig gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans, (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren,) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei, (um sie allenfalls zu untergraben;) denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens, (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist,) unter einem souverainen, (alle durch ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben, (der jene oberste Gewalt einschränkte,) heisst sich selbst

widersprechen; denn alsdann wäre jene, (welcher widerstanden werden darf,) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Princip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm, keine widersprechen muss.

Der Rechtslehre

zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des öffentlichen Rechts

erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung *(constitutio)* bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniss unter einander, heisst der bürgerliche *(status civilis)*, und das Ganze derselben, in Beziehung auf seine eigenen Glieder, der Staat *(civitas)*, welcher, seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen *(res publica latius sic dicta)* genannt wird, in Verhältniss aber auf andere Völker eine Macht *(potentia)* schlechthin heisst, (daher das Wort Potentaten,) was sich auch wegen (anmasslich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk *(gens)* nennt, und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht blos das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht *(jus gentium)* zu denken Anlass gibt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schliessende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts *(jus gentium)* oder des Weltbürgerrechts *(jus cosmopoliticum)* unumgänglich hinleitet; so dass, wenn unter

diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem, die äussere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muss.

§. 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äussere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, dass, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschliessen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und sich mit allen Anderen, (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann,) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht, (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist,) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit *(injustus)* sein, einander nur nach dem blosen Maasse seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit *(status justitia vacuus)*, wo, wenn das Recht streitig *(jus controversum)* war, sich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein Jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Aeusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Ge-

rechtigkeit bestimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch, für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser blos nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird; nur dass im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäss) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äusseres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äusseren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souverainität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die rechtsprechende Gewalt, (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz,) in der Person des Richters (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*), gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse, dem Obersatz, der das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatze, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§. 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss

sie durch ihr Gesetz schlechterdings Niemand Unrecht thun können. Nun ist es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst; (denn *volenti non fit injuria.)* Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft *(societas civilis),* d. i. eines Staats, heissen Staatsbürger *(cives)*, und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche **Freiheit**, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbstständigkeit**, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkühr eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit Anderen handelnder Theil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienstbote, (nicht der im Dienste des Staats steht;) der Unmündige *(naturaliter vel civiliter)*; alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung Anderer (ausser der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit

seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl. sind blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann blos den Bedingungen derselben gemäss, dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht blos Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, dass sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche, aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehende, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniss eines allgemeinen Oberhaupts, (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk selbst sein kann,) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden *(imperans)* gegen den Gehorsamenden *(subditus)*. — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle *(omnes et singuli)* im Volk ihre äussere

Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet *(universi)*, sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet *(potestates coordinatae)*, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit *(complementum ad sufficientiam)* der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet *(subordinatae)*, so, dass eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend.

Von diesen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heissen: der Wille des Gesetzgebers *(legislatoris)* in Ansehung dessen, was das äussere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers *(summi rectoris)* unwiderstehlich (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten Richters *(supremi judicis)* unabänderlich (inappellabel).

§. 49.

Der Regent des Staats *(rex, princeps)* ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt *(potestas exsecutoria)* zukommt; der Agent des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein Jeder in demselben dem Gesetze gemäss (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heisst er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate, und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung *(gubernatio)* obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen

Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche *(regimen paternale)*, als die am meisten despotische unter allen, (Bürger als Kinder zu behandeln,) sondern vaterländische *(regimen civitatis et patriae)* verstanden wird, wo der Staat selbst *(civitas)* seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen, (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht Unrecht thun;) denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher, noch der Regierer richten, sondern nur Richter, als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit *(justitiae distributivae)* durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) blos passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan, im streitigen Falle des Seinen eines Jeden, beschliessen, ihm Unrecht thun können; weil es nicht das Volk selbst thäte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittelst der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu Theil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordneten Stellvertreter (die

Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Appellation *(a rege male informato ad regem melius informandum)* zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten *(potestas legislatoria, exsecutoria, judiciaria)*, wodurch der Staat *(civitas)* seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats *(salus reipublicae suprema lex est)*; worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muss; denn die kann vielleicht, (wie auch Rousseau behauptet,) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünchter ausfallen; sondern den Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht *(jus controversum)*, werkthätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt *(summum imperium)* zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt *(summus imperans)* es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben *(pactum subjectionis civilis)* als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren

Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Auctorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, *exlex,)* ausgestossen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee, als praktisches Vernunftprincip, aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden *(gravamina),* aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmässiger Gebieter, der den Unterthanen beföhle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverain verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen, (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat,) kann die Despotie nicht so verstecken, dass sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien, und dieser ihre vom Minister abhängigen Versorgung, in Armeen,

Flotte und Civilämtern lebhaft interessirt sind, und die (statt des Widerstandes gegen die Anmassung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann,) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte seine willkührlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes *(seditio)*, noch weniger des Aufruhrs *(rebellio)*, am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt *(tyrannis)*, Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrath *(proditio eminens)*, und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht *(parricida)*, nicht minder, als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter sein sollte? (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen;) wo sich dann zeigt, dass das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.*

* Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ab-

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag, — kann also nur vom Souverain selbst

legung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (*casus necessitatis*) für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen; weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äusserlich rechtmässig geschehen angesehen werden muss, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht Unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das Aergste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern blos der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Carl's I. oder Ludwig's XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch, (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt,) sondern moralisch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, inexpiabile*), angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser, noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Uebertretung des Gesetzes kann und muss nicht anders, als so erklärt werden, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers, (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen,) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, lässt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel, (sich davon gelegentlich zu dispensiren,) begehen; im letzteren Falle weicht er nur, (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Uebertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Auctorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht blos ermangelungsweise (*negative*), sondern sogar ab-

durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, dass das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann, — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst, — ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen,) sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. **Weigerung** des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, dass das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sei.

Uebrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue

bruchsweise (*contrarie*) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch, (obzwar blose Idee des Aeusserst-Bösen,) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, dass der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk, (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen,) gedacht werden muss, und so die Gewaltthätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens, (dergleichen der Mord nicht sein würde,) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste.

Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch, (der jene Umwälzung überlebt,) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, seine und des Staats Ruhe dem Wagstücke vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte zu bestehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich, diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten, in ein Staatenbündniss zu vereinigen, blos um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muss er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äussere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverain, als Landesherrn, besser als Obereigenthümer *(dominus territorii)*, alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums Aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer, zu Bestimmung des besonderen Eigenthums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation, (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet,) sondern von dem noth-

wendigen formalen Princip der Eintheilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben, (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson,) sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als grundunterthänig *(glebae adscripti)* und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt *(servi)* anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), ausser sich selbst; denn wenn er neben einem Anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat, (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen,) dem alle äussere Sachen *(divisim)* zugehören.

Hieraus folgt: dass es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden, (als Corporation, oder auch blos Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen;) der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform

fallen, können nicht klagen, dass ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung, und musste auch, so lange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den grössten Anspruch haben, so musste, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat *(a rege male informato ad regem melius informandum)*, das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung, (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist,) zu fordern: so doch, dass das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hiebei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene, (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe, nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt; denn dass das Gefühl für diese *(sensus decori)*, als negativer Geschmack, durch Bettelei, Lärmen auf Strassen, Gestank, öffentliche Wollust *(venus volgivaga)*, als Verletzungen des moralischen Sinnes nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufsicht *(jus inspectionis)*, dass ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft *(publicum)* Einfluss haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Auctorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muss.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbeizuschaffen; weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen, nicht zu Staats-, (denn der ist reich,) sondern zu Volksbedürfnissen; aber nicht blos durch freiwillige Beiträge, (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist,) worunter einige gewinnsüchtige sind, (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten,) sondern zwangsmässig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so dass jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Bestände und überhaupt fromme Stiftungen, (dergleichen Wittwenhäuser, Hospitäler u. dgl. sind,) und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll? — Die erstere Anordnung muss für die einzige, dem Rechte des Staats angemessene, der sich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil sie nicht, (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist,) wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen, und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgesetzten, oder

wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts, (worunter die vermögenden Ledigen verstanden werden,) als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne, (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben,) ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verstossen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das **Kirchenwesen,** welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss, (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienste für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Ueberzeugung,) ein wahres Staatsbedürfniss wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten; so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Constitutional-Gesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen *(ritus)* dem Volke vorzuschreiben oder zu befehlen, (denn dieses muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben,) sondern nur das negative Recht, den Einfluss der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt, (der Monarch sich zum Priester macht,) die ihr geradezu sagen können, dass sie hievon nichts verstehe; vornehmlich was das Letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen. Nun kann aber kein Volk beschliessen, in seinen, den Glauben betreffenden Ein-

sichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren; weil diess der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschliessen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese, aus ebenderselben Ursache, nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1) auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2) der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niederen, (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum voraus bestimmt sind,) blos auf Ehre fundirt sind — und 3) ausser diesem (respectiv-wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage, nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerlichen Beamten nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschliessen. Nun will das Volk, (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird,) ohne allen Zweifel, dass dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen, ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, dass jeder vom niedrigeren Amte zu höheren, (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden,) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht blos die, welche ein Amt bei sich

führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur so, dass die Adelig-geborne ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den blos bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverain einen Adelsstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei? In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains, wegen seines und des Volks Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäss sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens Privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, eben so wie vorher, aus dem Princip hervor: „was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschliessen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen lässt, ein Gedankending, ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienste hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, dass der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten, (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war,) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte, (wie etwa ein Erbprofessor) sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählig wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; ausser wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum blosen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen, (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist, was er nur durch Urtheil und Recht werden kann,) ist ein Leibeigener *(servus in sensu stricto)* und gehört zum Eigenthum *(dominium)* eines Anderen, der daher nicht blos sein Herr *(herus)*, sondern auch sein Eigenthümer *(dominus)* ist, der ihn als eine Sache veräussern und nach Belieben, (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über seine Kräfte, wenngleich nicht über sein Leben und Gliedmassen verfügen (disponiren) kann. Durch einen Vertrag kann sich Niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag *(locatio conductio)*, und er werde dadurch blos Unterthan *(subjectus)*, nicht Leibeigener *(servus)*; allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch, (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist,) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, dass er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn, statt des Tagelohns, Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan *(glebae adscriptus)* zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüssen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden sein, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und im Falle, dass diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit

dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Uebertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heisst Verbrechen schlechthin *(crimen)*, aber auch ein öffentliches Verbrechen *(crimen publicum)*; daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei sehenden Augen des Anderen, sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht blos eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart *(indolis abjectae)* und die der gewaltthätigen *(indolis violentae)* eingetheilt werden.

Richterliche Strafe *(poena forensis)*, die von der natürlichen *(poena naturalis)*, dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie blos als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muss vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch

nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe;“ denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Aerzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen erspriessliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaasse macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Anderen im Volke zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht *(jus talionis)*, aber wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, dass der Unterschied der Stände das Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung; denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumisst, ausser der Abbitte noch zu einem ein-

samen und beschwerlichen Arreste verurtheilt würde, weil hiemit, ausser der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen, und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heisst das aber: „bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst?“ Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als dass ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muss er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren-, oder Zuchthausarbeit) überlassen, und kommt auf gewisse Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muss er *sterben*. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine *Gleichartigkeit* zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen,) müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniss des Richters auf den Tod, nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbart sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der *inneren Bösartigkeit* der Verbrecher das Todesurtheil über Alle, (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe,) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben, (wie *Balmerino* und Andere,) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hause *Stuart* schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage

ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüthes mit sich. Denn der Erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein, (*animam praeferre pudori.* JUVEN.) Der Erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar, als der Andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der Erste zu hart, der Andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Ueberdem hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zuviel, und also Unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht Unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen *(correi)* zu einer solchen That so gross ist, dass der Staat, um keine solchen Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äusseren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen, (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muss es auch der Souverain in seiner Macht haben, in diesem Nothfalle *(casus necessitatis)* selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches, statt der Lebensstrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation ist; dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetze, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts, der, als Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese BECCARIA, aus theilnehmender

Empfindelei einer affectirten Humanität *(compassibilitas)*, seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt; weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heisst nichts mehr, als: ich unterwerfe mich sammt allen Uebrigen den Gesetzen, welche natürlicher Weise, wenn es Verbrecher im Volke gibt, auch Strafgesetze sein werden. Ich, als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz dictirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die, als Unterthan, nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben; (der Gesetzgeber ist heilig.) Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft *(homo noumenon)*, die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person *(homo phaenomenon)* sammt allen Uebrigen in einem Bürgervereine dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, dictirt die Todesstrafe, und im Socialcontract ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniss zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müsste, sich strafen lassen zu wollen, so müsste es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος) dieses Sophisma's besteht darin: dass es das eigene Urtheil des Verbrechers, (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muss,) des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluss des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es gibt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniss habe, sie mit der Todesstrafe

zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenklassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord *(infanticidium maternale)*; das andere der Kriegsgesellenmord *(commilitonicidium)*, der Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und ebensowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann; so scheint es, dass Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung *(homicidium)*, die alsdann nicht einmal Mord *(homicidium dolosum)* heissen müsste, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz, (denn das heisst Ehe,) mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so dass dieses seine Existenz, (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen,) mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich ebensowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern, geschieht, eigentlich nicht Mord *(homicidium dolosum)* genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn ist,) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit, (die

gesetzwidrige Tödtung des Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden,) bleibt, die Gesetzgebung selber aber, (mithin auch die bürgerliche Verfassung,) so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, dass die Triebfedern der Ehre im Volke (subjectiv) nicht mit den Massregeln zusammentreffen wollen, die (objectiv) ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** *(jus aggratiandi)* für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen, und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit *(impunitas criminis)* das grösste Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt *(crimen laesae majestatis)*, kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das Land *(territorium)*, dessen Einsassen schon durch die Constitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen, (mithin durch die Geburt,) Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heisst das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heisst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten,) welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs *(imperii)* als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben, als eines Unterhauses ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland *(regio domina)* verehren muss.

1) Der Unterthan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der

Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit sich zu nehmen, befugt wäre.

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderselbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4) Auch das der Landesverweisung überhaupt *(jus exilii)*, ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, soviel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt *(res publica latius dicta)* hervorgehen, sind nur soviel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverain) aber ist sofern nur ein, (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder dass Einer im Staate über Alle, oder dass Einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle Andere, oder dass Alle zusammen über einen Jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristokratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch, statt autokratisch, ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn der Monarch ist der, welcher die höchste, **Autokrator** aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt

hat; dieser ist der Souverain, jener repräsensirt ihn blos.) — Man wird leicht gewahr, dass die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann dem dieses Souverains zum Volke; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverain, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.* Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volke passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: dass nämlich die Monarchie, (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist, (d. i. nicht blos den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat,) gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr, als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§. 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen; (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, dass sie es mit der Gewalt angefangen haben werden.) Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müsste durchs Volk,

* Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende und unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber, in einer schon bestehenden Verfassung, ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Uebergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluss hat. — Es muss aber dem Souverain doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hiebei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, dass das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, dass der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst constituirt, z. B. dass die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk Unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte, und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe *(littera)* der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages *(anima pacti originarii)* enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche blos die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprünglichen (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staates, erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das

Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine **peremtorisch** zugetheilt werden kann; indessen dass, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein **provisorisches** inneres Recht, und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach, (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein,) sich auch repräsentiren lässt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volke) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloser Unterthanen, (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Es war also ein grosser Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen grosser Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, dass er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicher Weise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, dass diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht blos suspendirt wurde), und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: dass dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmässiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverainetät zu constituiren, sondern nur dieser ihr Geschäft zu administriren, nach verrichtetem Ge-

schäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräusserliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des öffentlichen Rechts
zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinschaftlichen Elternstamm *(congeniti)* vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie *(gens, natio)* ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniss zu einander, [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht *(jus publicum civitatum)* heissen sollte,] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes

einzelner Menschen oder Familien (in Verhältniss gegen einander) von dem der Völker bei sich, dass im Völkerrecht nicht blos ein Verhältniss eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen Einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im blosen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) dass Staaten, im äusseren Verhältnisse gegen einander betrachtet, (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche, (indem sie es beide nicht besser haben wollen,) obzwar dadurch keinem von dem anderen Unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade Unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äusseren zu schützen; 4) dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt, (wie in einer bürgerlichen Verfassung,) sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss, — ein Recht, *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben unter einander von sich abzuwehren *(foedus Amphictyonum)*.

§. 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande, (um etwa einen, dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften,) erhebt sich zuerst die Frage, welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen; so, dass es nicht von dieser

ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souverains sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduction, so wie sie ein bloser Jurist abfassen würde.

Es gibt mancherlei Naturproducte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel *(artefacta)* des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner, (die nützlichste Art des Geflügels,) Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die, eben so wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den grössten Fleiss, (den jene nicht haben,) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet sein, weil keiner derselben sich, mitsammt seinem Gesinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so grosse Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, dass man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann; so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverain, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem grössten Theil nach sein eigenes Product sind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber, (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag,) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen sein können; will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staate immer als mitgesetzgebendes Glied

betrachtet werden muss, (nicht blos als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst,) und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung, vermittelst seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muss, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muss, dass es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen lässt), doch auch selbstthätig ist und den Souverain selbst vorstellt.

§. 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das **Recht zum Kriege** (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht verfolgt, nämlich wenn er sich von diesem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Process, (als durch den allein die Zwistigkeiten ausgeglichen werden,) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Ausser der thätigen Verletzung, (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist,) ist es die **Bedrohung**. Hiezu gehört entweder eine zuerst vorgekommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens *(jus praeventionis)* gründet, oder auch blos die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht *(potentia tremenda)* eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen, blos durch den Zustand vor aller That des Uebermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmässig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein **Recht zum Kriege** gibt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung *(retorsio)*, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Aehnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muss, nämlich Annahme

der Erklärung des anderen Theils, dass beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken *(inter arma silent leges)*, ohne sich selbst zu widersprechen; es müsste denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äusseren Verhältnisse gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg *(bellum punitivum)* sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Oberen *(imperantis)* gegen den Unterworfenen *(subditum)* statt, welches Verhältniss nicht das der Staaten gegen einander ist. — Aber auch weder ein Ausrottungs- *(bellum internecinum)*, noch Unterjochungskrieg *(bellum subjugatorium)*, der eine moralische Vertilgung eines Staats, (dessen Volk nun mit dem des Ueberwinders entweder in eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt,) sein würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts blos den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äusseren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrösserung der Macht des einen Staats, für den anderen bedrohend sein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten, (die gleicher Rechte mit anderen theilhaftig wäre.) Darunter gehört: seine eigenen Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern, (in welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten,) oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen, (denn das wäre Raub; weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte;) sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht **nach dem Kriege**, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäss irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen lässt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen; weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müsste; sondern, ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so, dass jene zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heisst der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst, (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert *(civitas hybrida)*. Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Grossbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmässigkeit von der Ueberwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden,

weil man hiezu einen Strafkrieg annehmen müsste. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Dass mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.

§. 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der **Neutralität;** 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der **Garantie;** 3) zu wechselseitiger **Verbindung** (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äussere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrösserung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maasse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Uebrigens ist der Ausdruck: eines ungerechten Feindes im Natur-

zustande, pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich Unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§. 61.

Da der Naturzustand der Völker ebensowohl, als einzelner Menschen, ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten, so ist vor diesem Ereigniss alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein der Staaten blos provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird,) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber, bei gar zu grosser Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muss; eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt; so ist der ewige Friede, (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts,) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongress nennen, zu welchem sich zu gesellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen, (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf die Erhaltung des Friedens betrifft,) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht blos in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter

Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Congress wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche, (so wie die der amerikanischen Staaten,) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Process, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisirt werden kann.

Des öffentlichen Rechts
dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus,)* in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann; so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes *(communio),* und hiemit des Gebrauchs oder des Eigenthums an denselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung *(commercium),* d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne dass der Auswärtige ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche *(jus cosmopoliticum)* genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu

setzen scheinen; und dennoch sind sie, vermittelst der Schifffahrt, gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küsten gibt, (wie die des mittelländischen,) nur desto lebhafter sein kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu gibt, dass Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globs an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Missbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks *(jus incolatus)* ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung *(accolatus)* und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, dass keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind, (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen,) deren Unterhalt von grossen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, dass eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker, (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will,) theils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben, oder ihrer Nachkommenschaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiegegen ein, dass bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde; so kann das ebensowenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, dass es auch, wenn Verfassungen

verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beschluss.

Wenn Jemand nicht beweisen kann, dass ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, dass es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen, (ein Fall, der oft eintritt;) so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das eine oder das andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich blos ein gewisses Phänomen, (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (bloser Kunstzweck), oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, dass nicht das Annehmen *(suppositio)* der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein blos theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) gibts keine Verbindlichkeit, sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, dass er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches *Veto* aus: es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich (im Verhältniss gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das Erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint, (vielleicht den Republicanismus aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem

heillosen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Thierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht blos einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss, weil alle Beispiele, (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können,) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmässig durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften, — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen,) sondern durch allmählige Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

seitherigen Kriegführung, worauf, als ihren Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Thierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloss einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmässig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften, — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen) — sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

II.

Die

Metaphysik der Sitten.

Zweiter Theil.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

1797.

VORREDE.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniss aus Begriffen) gibt, so muss es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie, als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniss bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äusseren Verhältniss einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck, als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine blose Wissenslehre *(doctrina scientiae)*.*

* Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muss, — sondern eine blose Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist, (welches, wegen der Zwecke, die natürlicher Weise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann;) sondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens, nämlich dass das Bewusstsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, sagen zu können: dass er ein praktischer Philosoph sei.

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muss doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber wenn es blos Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmässig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet sich kein moralisches Princip[1], wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Princip ist wirklich nichts Anderes, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen sokratisch zu katechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache nicht nothwendig scholastisch sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philo-

[1] 1. Ausg.: „Allein kein moralisches Princip gründet sich in der That“, u. s. w.

sophen bilden will. Aber der Gedanke muss bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab, und fängt vom pathologischen oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjectivpraktischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen; so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt; — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakelmässig oder auch geniemässig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln; so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlassliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

Man muss sich hiebei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, sofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurückzuführen; doch so, dass eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar,

dass, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewusstsein, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Es dreht sich also mit seiner Aetiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist; er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde; andererseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird; so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere, als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, sich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freiheit der Willkühr, so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, reizt durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in an-

deren Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot,[1] sich jener Idee zu widersetzen, und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

[1] 1. Ausgabe: „fähig zu sein, wird durch die stolzen . . . fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft gereizt" u. s. w.

Einleitung zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre *(philosophia moralis)* überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten die nicht unter äusseren Gesetzen stehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat:) so, dass jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre *(jurisprudentia)*, welche äusserer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre *(ethica)* eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äusserer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt, (deren es etwa auch heilige geben könnte,) sondern auf Menschen, als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, dass sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und selbst, wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand

ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht.* — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen, als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (selbst, wenn sie eine äussere wäre,) mit der Freiheit der Willkühr zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil, mächtig widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muss: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit *(fortitudo)* und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, **Tugend** *(virtus, fortitudo moralis)*. Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde,) d. i. mit dem **Recht** zu thun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen

* Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist (nach der Menschheit in seiner eigenen Person), betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Uebertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte, und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muss. — Das Phänomen nun: dass der Mensch auf diesem Scheidewege, (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt,) mehr Hang zeigt, der Neigung, als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkühr nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muss.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber[1] auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr, (wie das Recht dergleichen enthält,) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so gibt dieses den Begriff von einem Zweck,[2] der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann[3] nicht zu der des Rechts, sondern muss zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht[4] unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Dass die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von Anderen nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, dass sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen, sich selbst widerspricht.[5]

Dass aber die Ethik eine Tugendlehre *(doctrina officiorum virtutis)* sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch

[1] 1. Ausg.: „Dass ich aber“

[2] 1. Ausg.: „dieses würde der Begriff Zweck sein“

[3] 1. Ausg.: „würde“

[4] 1. Ausg.: „Zweck und Pflicht“

[5] 1. Ausg.: „weil dazu (sie zu haben) ein Zwang sich selbst widerspricht“.

nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck, (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, dass ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das Letztere wäre[1] ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre.[1] — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht.* — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache, (dass er sich nicht widerspricht,) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst, (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniss des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmässigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und

* Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die blose Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, so z. B. von genugsam fester Entschliessung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, dass er hiebei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, dass er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

[1] 1. Ausg.: „ist“

darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das kategorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken, (welche alle selbstsüchtig sind,) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, dass und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniss *(facultas moralis generatim)* betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Anderen *(facultas juridica)*, Jemand zu zwingen, sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten.[1] — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung, (z. B. dass die pflichtmässige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse,) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht, (nur eine tugendhafte Gesinnung)[2] gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden, dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Wesen, (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können,) gibt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erste zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategori-

[1] 1. Ausg.: „sondern diese heissen besonders Rechtspflichten"

[2] 1. Ausg.: „gültige (tugendhafte Gesinnung)"

schen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspänstigen Neigungen Meister zu werden; so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr, als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein, (vom Einflusse einer, der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei)[1] wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal, (dem man stets sich annähern müsse,) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als Fertigkeit und, (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt,) für eine lange, durch Uebung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegentheil *(contradictorie oppositum)*, das Laster aber $= - a$ als Widerspiel *(contrarie s. realiter oppositum)* entgegengesetzt, und es ist eine nicht blos unnöthige, sondern auch anstössige Frage: ob zu grossen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele, als selbst zu grossen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Grosse Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene blos in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches

[1] 1. Ausg.: „vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht völlig frei“

keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke, als im gesunden Zustande beweisen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken muss es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkühr unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich

pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende; diese aber muss man die moralische (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: eigene Vollkommenheit, — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein Anderer, als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Missdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, dass es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein, (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins.) Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird, dass, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muss sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts Anderes sein, als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit *(quoad actum)* immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommen-

heit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moralische Sinn heisst, gleichsam ein besonderer Sinn *(sensus moralis)*,[1] der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, missbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen[2] zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da Einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen, (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin, was man als fremde Gabe geniesst, bestehe;) so muss man bemerken, dass, ohne den Missbrauch des Worts hier zu rügen, (der schon einen Widerspruch in sich enthält,) die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit gehöre. — Denn der, welcher sich im blosen Bewusstsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muss es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur dass mir auch zusteht, manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit

[1] 1. Ausg.: „handeln, das moralische Gefühl, gleichsam . . . *moralis*) ist"

[2] 1. Ausg.: „zum Gegenstande"

entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und blos subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind grosse Versuchungen zu Uebertretung seiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdenn ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel ist; da Niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein; nämlich Armuth, als eine grosse Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen, (denn das thut die Rechtslehre[1]) sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz, (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire;) wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „handle so, dass die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne", es schon anzeigt; nur dass in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte; wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu

[1] 1. Ausg.: „thut das *jus*"

widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck, (den Jedermann hat,) dem objectiven, (den sich Jedermann dazu machen soll,) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen", geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne dass der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muss, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen dass für die Maxime selbst die blose Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich sein, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und ist darin von aller Anpreisung, (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden,) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum *(latitudo)* für die freie Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniss zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere, (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe,) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis

erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst *(meritum)* $= + a$; ihre Uebertretung aber ist nicht sofort Verschuldung *(demeritum)* $= - a$, sondern blos moralischer Unwerth $= 0$, ausser wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heisst eigentlich allein Tugend *(virtus)*, die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster *(vitium)*, als vielmehr blos Untugend, Mangel an moralischer Stärke *(defectus moralis)*. (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen.[1] Eine jede pflichtwidrige Handlung heisst Uebertretung *(peccatum)*. Die vorsätzliche Uebertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster *(vitium)* nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit *(officium debiti)*; weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht, dass dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieselbe Bewandniss hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „handle pflichtmässig, aus Pflicht." Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist, sowie die vorige, verdienstlich; weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe, als möglich zu bringen,[2] der Empfänglichkeit

[1] 1. Ausg: „(Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.)"

[2] 1. Ausg.: „bringen, d. i. der Empfänglichkeit"

derselben nach dem Tugendgesetze, stattfindet, nämlich einer moralischen Lust, die über die blose Zufriedenheit mit sich selbst, (die blos negativ sein kann,) hinausgeht, und von der man rühmt, dass die Tugend in diesem Bewusstsein ihr eigner Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen,) so könnte man dies das süsse Verdienst nennen, dessen Bewusstsein einen moralischen Genuss verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen dass das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch grösser sein würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Dass dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei, und jener Bearbeitung, auch ohne Rücksicht auf den Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, sofern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines

Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die deinigen werden könnten.“

b) Cultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht, (dass das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei.) — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen, — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend, (die den Begriff von Stärke gibt,) gehalten, und wie Viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen, dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hiebei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniss, von Anderen auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten),[1] nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders, als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniss sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muss. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein Anderer *(salus moralis)* gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, dass jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienter Weise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher pei-

[1] 1. Ausg: „geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden"

nigen kann, das heisst, ihm kein Skandal zu geben.[1] — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang, (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten,) sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die blose Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; und zwar enthalten[2] die ethischen eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges,[3] er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Anderen sein; da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht des Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist; weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Hand-

[1] 1. Ausg.: „peinigen kann, welches man Skandal nennt.“

[2] „und zwar enthalten“ Zusatz der 2. Ausg.

[3] 1. Ausg.: „möglich ist; beide also eines Zwanges“

lungen enthält, und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr ist, so gibt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten *(officia honestatis)* genannt werden; eben darum, weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem Zwange anderer [1] Menschen unterworfen sind, und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, blos eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materialen), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heisst, so folgt, dass es auch der Tugendpflichten mehrere gebe. [2]

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst, als Anderen Zweck, und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst, noch Andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist, (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann,) sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniss der Menschen, zu sich selbst und Anderen, Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent zu sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen, (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten,) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heisst.

[1] 1. Ausg.: „nicht dem anderer"

[2] 1. Ausg.: „und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heisst Tugendpflicht, deren es also viele gibt."

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Dass der äussere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, äusseren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniss des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satze des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äussern Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äusseren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das blose Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit, statt des Zwanges von aussen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft, (welche alle diese Vermittelung verschmäht,) aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht, dass durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ, und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben, machen das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zweckes dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck, (der aber doch immer noch Pflicht ist,) darin gesetzt wird: dass die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei. Wobei sie, als Ideal, so glänzt, dass sie nach menschlichem Augenmaass die Heiligkeit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu ver-

dunkeln scheint;* welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maass für den Grad einer Stärke, als die Grösse der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können, (welche in uns die Neigungen sind,) wir die subjectiven Bedingungen der Schätzung einer Grösse für die objectiven der Grösse an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, dass der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen *(facultas)* der Ueberwindung aller sinnlichen entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muss; so ist doch dieses Vermögen als Stärke *(robur)* etwas, was erworben werden muss, dadurch, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung *(contemplatione)* der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung *(exercitio)* erhoben wird.

* So dass man zwei bekannte Verse von HALLER also variiren könnte: [1]

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser, als das Heer von willenlosen Engeln.

[1] Die Worte: „So dass — könnte:" fehlen in der 1. Ausg.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäss auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit.)	2. Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer.)	Aeussere Tugendpflicht.
	3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen *(praedispositio)*, durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewusstsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern

kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.
Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden; sondern ein jeder Mensch, (als ein moralisches Wesen,) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, dass gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch blose Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden; dahingegen das moralische Gefühl, (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos Subjectives ist, was kein Erkenntniss abgibt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn, (um in der Sprache der Aerzte zu reden,) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blose Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse ebenso wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien

Willkühr für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft und ihr Gesetz, und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen, als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject, (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren;) also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statthat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Acts des ersteren bewusst zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerk-

samkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll, (zur Liebe genöthigt werden;) mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen *(amor benevolentiae)* aber kann, als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch, (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines Anderen, (selbst eines übermenschlichen,) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun, ist Pflicht, man mag lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, dass, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhass aber ist jederzeit hässlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen, (der separatistischen Misanthropie,) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht, noch pflichtwidrig, sondern ein bloses Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne dass der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluss hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heisst: du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst, so heisst das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen

wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens *(amor complacentiae)* würde also allein direct sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung *(reverentia)* ist ebensowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl, (welches von eigener Art ist,) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen,[1] er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für eine gehalten hat.

Denn alle moralischen Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniss aus Begriffen, nicht, wie die Mathe-

[1] „aber kann man sagen," Zusatz der 2. Ausg.

matik sie gibt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die letzteren verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bei der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, dass die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf; weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewissheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniss zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in den Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.* Es sei z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei

* Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classischen Formeln: *medio tutissimus ibis ; omne nimium vertitur in vitium ; est modus in rebus etc. ; medium tenuere beati ; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum* [1], enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Principien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, dass diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuss seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, blos im Besitz desselben zu setzen; so wie das Laster der Verschwendung nicht im Ueber-

[1] Statt der Worte: „*virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*“ stand in der 1. Ausg.: „*insani sapiens nomen habeat etc.*“

Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben; so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch die allmählige Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht. [1]

Aus demselben Grunde [2] kann kein Laster überhaupt durch eine grössere Ausübung gewisser Handlungen [3], als es zweckmässig ist *(e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus)*, oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt, *(e. g. avaritia est defectus etc.)* erklärt werden. Denn da hiedurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmässig sei oder nicht, alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den, dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniss, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäss sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstrasse zwischen entgegengesetzten Lastern.
3) Tugend muss (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

maasse des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

[1] Dieser Nachsatz lautete in der 1. Ausg. so: „so kann sie als Tugend nicht durch allmähligeVerminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen, als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerspricht.“

[2] 1. Ausg.: „Ebenso wenig und aus demselben Grunde“

[3] 1. Ausg.: „Absichten“

XIV.[1]

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäss gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht, (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen;) sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen, (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat; weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit *(fortitudo moralis)*, die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt, weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus blosen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und,

[1] Die Zahl XIV fehlt in der ersten Ausg., daher in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um eine Einheit niedriger stehen.

wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig sein kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen ihm[1] angebotenen Waare zu erlesen.) — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken, (wie es denn unvermeidlich ist,) ist nichts Anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille, aus dem einigen Princip der Tugend abgeleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Aesthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben; wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen etc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blos-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: dass der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äusseren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letzteren allein ethisch sind. — Daher muss diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht, (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt,) als vorbereitender Theil *(discursus praeliminaris)* vorangeschickt werden.

[1] „ihm" fehlt in der 1. Ausg.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freiheit.

Fertigkeit *(habitus)* ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie *(habitus libertatis)*; denn wenn sie Angewohnheit *(assuetudo)*, d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmässigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister *(animus sui compos)* und über sich selbst Herr zu sein *(imperium in semetipsum)*, d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart *(indoles)* in diesen beiden Zuständen ist edel *(erecta)*, im entgegengesetzten Fall aber unedel *(indoles abjecta, serva)*.

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die ersteren gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heisst der Affect jäh oder jach *(animus praeceps)*, und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass

dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde, (z. B. der Hass im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, lässt Ueberlegung zu, und verstattet dem Gemüth, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen, und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot[1] der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die Pflicht der Apathie,) hinzukommt; weil, ohne dass die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in üblen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Missdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, dass man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das moralische nur dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten lässt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasmus, und dahin ist auch die Mässigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (*insani sapiens nomen ferat*[2] *aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* HORAT.) Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen,

[1] „das Gebot" Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „*habeat*"

man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge.[1] Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge *(adiaphora)* einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das Erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das Zweite gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluss die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können, (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung,) sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüssen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muss **erstlich**, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil

[1] 1. Ausg.: „er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.“

der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: dass 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung stattfindet; 2) dass, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muss, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) dass, (was wiederum aus diesem folgt,) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muss sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden; so, dass der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man[1] Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt, welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und Andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmässigkeit von der Zweckmässigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: dass nicht jede Tugendverpflichtung *(obligatio ethica)* eine Tugendpflicht *(officium ethicum s. virtutis)* sei; mit anderen Worten: dass die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äussere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen; da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die

[1] 1. Ausg.: „die man . . . zu nennen pflegt,“

Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein muss, ebenso wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern, auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so, dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann;) und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiss.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Uebung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also[1] fragmentarisch, nicht systematisch, (wie die Ethik[2] sein musste,) in sie verwebt, nur gleich den Scholien, zum System hinzugethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl, als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft.[3] Die Methodik der ersten Uebung (in der Theorie der Pflichten) heisst Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniss, welche die eigentliche katechetische, oder weil man voraussetzt, dass es schon in seiner Vernunft natürlicher Weise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heisst.

[1] „Sie ist also" Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „die erstere"

[3] Die folgenden Worte lauten in der 1. Ausg. so: „wovon die erstere Uebung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder, weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniss" u. s. w.

Der Didaktik[1] als der Methode theoretischer Uebung entspricht als Gegenstück, im Praktischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht blos der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen sowohl, als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweien Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, und diese[2] im ersten Theile, nach Verschiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniss der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniss der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

[1] 1. Ausg.: „Der Katechetik als theoretischer Uebung"

[2] 1. Ausg.: „welche" f. „und diese"

Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	untermensch-liche Wesen.	übermensch-liche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Casuistik	Didaktik[1]	Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.

[1] 1. Ausg.: „Katechetik“

Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen	des Menschen gegen nicht menschliche Wesen
gegen sich selbst / gegen andere Menschen	untermenschliche Wesen / übermenschliche Wesen

Zweite Eintheilung der Ethik nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre	Methodenlehre
Dogmatik / Casuistik	Didaktik / Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.

Erster Theil.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

erstes Buch.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, dass es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich, ebendasselbe Subject, bin der Verbindende,) und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht: (ich soll mich selbst verbinden,) würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein, (eine passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre,) mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen, dass man zeigt, der Verbindende *(auctor obligationis)* könne den Verbundenen *(subjectum obligationis)* jederzeit von der Verbindlichkeit *(terminus obligationis)* lossprechen; mithin sei, wenn beide ein und dasselbe Subject sind, der Verbindende an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält.

§. 2.

Es gibt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solchen Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äusseren Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.*

§. 3.

Aufschluss dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität; erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen, (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte,) welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen *(homo phaenomenon)*, ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen *(homo noumenon)* gedacht, ist ein der Verpflichtung, und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen,[1] so,

* So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren)."

[1] 1. Ausg.: „ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (...) betrachtet, so dass" u. s. w.

dass der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen, (weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird,) eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects gemacht werden. Das verpflichtete sowohl, als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns gleich, in theoretischer Rücksicht, erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele, (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben stattfinden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die anderen erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind; jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten *(sustine et abstine)*, oder als Begehungspflichten *(viribus concessis utere)*, beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen **Gesundheit** *(ad esse)* des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äusseren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als

Receptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit *(ad melius esse; opulentia moralis)*, welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist, und zur Cultur, (als thätiger Vollkommenheit,) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäss *(naturae convenienter vive)*, d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die blose Natur dich schuf *(perfice te ut finem; perfice te ut medium)*.

Es gibt aber 2) eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als **animalisches** (physisches) und zugleich moralisches, oder **blos als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft, dreifach: nämlich a) der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, b) der, durch welchen sie[1] die Erhaltung der Art, c) der Trieb, wodurch sie[2] die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte und zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuss beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum zweckmässigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende, unmässige Genuss der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, (ohne auf seine Thierheit zu sehen,) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Uebereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, dass er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloser Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz**, und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich

[1] Die Worte: „der, durch welchen sie" fehlen in der 1. Ausg.

[2] Die Worte: „der Trieb, wodurch sie" fehlen in der 1. Ausg.; ebenso gleich darauf die: „zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte und"

Grundsätze, welche dem Charakter des Menschen,[1] als eines moralischen Wesens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe *(honestas interna, justum sui aestimium)*, eine von der Ehrsucht *(ambitio)*, (welche auch sehr niederträchtig sein kann,) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

[1] 1. Ausgabe: „welche ihrem Charakter"

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches[1] Wesen.

§. 5.

Die, wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkührliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur,[2] welche entweder als total oder partial gedacht werden kann. — Die totale heisst die Selbstentleibung *(autochiria, suicidium)*, die partiale lässt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.[3]

[1] 1. Ausg.: „einem animalischen"

[2] 1. Ausg.: „der willkührliche physische Tod, welcher"

[3] Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung" steht in der 1. Ausg. Folgendes: „Der physische, die Entleibung *(autochiria)* kann also auch total *(suicidium)*, oder partial, Entgliederung (Verstümmelung) sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt."

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** *(homicidium dolosum)* genannt werden, wenn bewiesen werden kann, dass sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder blos an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.)

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Uebertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen, (als eines der Ehegatten gegen den anderen, der Eltern gegen Kinder,[1] des Unterthans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt, ohne davon abgerufen zu sein;) — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, und ob, wenn man auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte,[2] der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, blos durch seine Qualität als Person verbunden sei, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein *(volenti non fit injuria)*. Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben, (als aus einem Zimmer, das raucht,) ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben zu

[1] 1. Ausg.: „Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder"

[2] 1. Ausg. „aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte"

nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um soviel grösserer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäussern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, dass er die Befugniss haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heisst die Menschheit in seiner Person *(homo noumenon)* abwürdigen, der doch der Mensch *(homo phaenomenon)* zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden;[1] wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äusseren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrer-

[1] Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden" hat die 1. Ausg. Folgendes: „durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden;"

thum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es, (wie Nero am Seneca,) erlaubte zu thun?

Kann man es einem grossen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, dass er ein behend wirkendes Gift bei sich führte? vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne dass man nöthig hat, hierunter einen blosen Stolz zu vermuthen.

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biss eines eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, dass Jemand daran geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth, (zu welcher er schon den Anfall fühlte,) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit Unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschliesst, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten, und ist sofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene Ursache,[1] auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen,

[1] „Ursache" Zusatz der 2. Ausg.

doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird.[1] Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geschlechts[2] in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der blosen thierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, dass der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu Gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung, (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust, (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heisst Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heisst eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigeren Zweck, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Dass ein solcher naturwidriger Gebrauch, (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in der Maasse, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man, mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt

[1] 1. Ausg.: „also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird“

[2] 1 Ausg. „Gebrauch des letzteren Vermögens“

sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so, dass selbst die erlaubte, (an sich freilich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des blos unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, dass da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzten, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überlässt, den Menschen zur geniessbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich, (selbst wenn es in der Ehe geschähe,) jenes Gebrauchs anzumassen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes, (Alters oder Krankheit wegen,) oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst, an einem oder dem anderen Theil, ebenso wie bei der unnatürlichen Wollust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder gibt es hier ein Erlaubnissgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer

Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Uebertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus, (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft,) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der That die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht blos sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der blosen Reflexion über sie gefallen, (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heisst,) sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden, (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuss ab;) sondern ist eine Lust von besonderer Art *(sui generis)* und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmässigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten,[1] die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt, denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit, (folglich der Glückseligkeit,) wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmässigkeit im Genuss der Nahrung ist der Missbrauch der Geniessmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen

[1] 1. Ausg.: „solchen Krankheiten"

Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefrässigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Dass sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, dass dabei[1] auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, dass hernach[2] Niedergeschlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit, diese Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefrässigkeit ist insofern noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, dass sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen stattfindet, wie im vorerwähnten Genuss der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem viehischen Genusse noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz[4] vom Cato rühmt: *virtus ejus incaluit mero?* — Wer kann aber das Maass für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?[5] Der Gebrauch

[1] 1. Ausg.: „dadurch"

[2] „schädlich aber dadurch, dass nachher" Zusatz der 2. Ausg.

[3] 1. Ausg.: „sich dem des Viehes"

[4] 1. Ausg.: „Seneca"

[5] Der Satz: „Wer kann . . . in Bereitschaft ist?" steht in der 1. Ausg. nach dem zunächst folgenden Satze.

des Opium und Branntweins sind, als Geniessmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmässigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch, ausser dem blos physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge, (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht,) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmässigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniss, diesen Einladungen zur Unmässigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet [1].

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Erster Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (gegen die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder[2] die Lüge *(aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere).* Dass eine jede vorsätz-

[1] 1. Ausg.: „blos als einem moralischen Wesen."

[2] 1. Ausg.: „der Wahrhaftigkeit: die Lüge"

liche Unwahrheit in Aeusserung seiner Gedanken diesen harten Namen, (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie Anderer Recht verletzt,) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniss hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit, (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein,) welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äussere *(mendacium externum)*, oder auch eine innere sein. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hiebei kömmt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft, (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände,) in Anschlag, noch auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht[1]; denn alsdann würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen, (wenn es auch eine blos idealische Person wäre,) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt.[2] — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

[1] Die Worte: „Hiebei — zuzieht" sind in der 1. Ausg. etwas anders gefasst, nämlich so: „wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft, (denn da bestände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere,) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht;"

[2] 1. Ausg.: „Persönlichkeit und eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen nicht der Mensch selbst."

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, Anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art[1] ihm nachzugehen durch die blose Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichlichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein; weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen *(homo noumenon)*, kann sich selbst, als physisches Wesen *(homo phaenomenon)*, nicht als bloses Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Uebereinstimmung mit der Erklärung *(declaratio)* des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber, indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei sich fühlt.

Unlauterkeit[2] ist blos Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird. Z. B. nach der grössten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für die That genommen wird[3], weil er einen an sich guten Zweck für sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen

[1] 1. Ausg.: „so ist doch die Art.“

[2] 1. Ausg.: „Unredlichkeit.“

[3] 1. Ausg.: „gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten Strenge betrachtet wird wo ein Wunsch (aus Selbstliebe) für die That genommen wird.“

sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, sowie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge; weil von einer solchen faulen Stelle aus, (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu sein scheint,) das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, dass die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Cain's), sondern von der ersten Lüge datirt, (weil gegen jenen sich doch die Natur empört,) und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei *(esprit fourbe)*, der doch vorhergegangen sein muss, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freiheit nicht, (gleich einer physischen Wirkung,) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muss ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten?[1] Z. B. ein Hausherr hat befohlen: dass,

[1] 1. Ausg.: „In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muss ich da alle die Folgen"

wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses; veranlasst aber dadurch, dass jener entwischt und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz, (den Hang zur Erweiterung[1] seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses;) denn dieser kann auch als blose Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern[2] den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, und zwar nicht insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern insofern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.[3]

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl, als Laster, durch den blosen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: dass die Tugend in der Mittelstrasse zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll; so würde ein Laster in das *(contrarie)* entgegengesetzte

[1] 1. Ausg: „Geiz (der Erweiterung" u. s. w.

[2] 1. Ausg.: „auch nicht"

[3] Statt der Worte: „und zwar nicht — widerstreitet", hat die 1. Ausg. Folgendes: „aber doch blos Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des eigenen wahren Bedürfnisses, dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet."

Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts Anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: dass von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben, muss als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen. [1] — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäussert [2].

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.* Verschwendung und

[1] 1. Ausg.: „Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen und zu erhalten."

[2] Statt der Worte: „wobei man — entäussert" hat die 1. Ausg.: „aber ohne Absicht auf den Genuss, (d. i. ohne dass dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei.)"

* Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt soviel, als nichts; denn er ist tautologisch. Was heisst zu viel thun? Antw. Mehr, als gut ist. Was heisst zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut ist. Was heisst: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem ARISTOTELES), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen [3]; so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, dass er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem*), und was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen),

[3] Hier folgen in der 1. Ausg. noch die, schon oben (Einl. XIII.) angeführten Sprüche: „*virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, quos ultra citraque nequit consistere rectum.*"

Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl, als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht *(solipsismus)* zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl, als die Kargheit, blos darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armuth hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkührliche, (auf den Vorsatz,[1] armselig leben zu wollen;) — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl, als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide blose Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht blos missverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität *(liberalitas moralis)* der Denkungsart überhaupt, (nicht der Freigebigkeit *(liberalitas sumtuosa)*, welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist,) d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiss,

nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge *(officium strictum)*, sondern nur als weite Pflicht *(officium latum)* entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler *(peccatum)* begehen kann, aber nicht darin, dass er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster *(vitium)* ausübt, und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra. quam satis est, virtutem si petat ipsam,* ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann *(prudens)*, der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu sein, würde ohngefähr so viel sagen, als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

[1] „auf den Vorsatz" Zusatz der 2. Ausg.

wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur *(homo phaenomenon, animal rationale)* ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth *(pretium vulgare)*. Selbst dass er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit *(pretium usus)*, nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, im Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet *(pretium eminens)* genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher *(homo noumenon)* ist er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muss. Er kann und soll sich also, nach einem kleinen sowohl, als grossen Maassstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht blos als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muss, so kann seine Geringfügigkeit als Thiermensch dem Bewusstsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen,

d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch *(animo servili)*, gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer das Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem **Gesetz** ist die moralische[1] Demuth *(humilitas moralis)*. Die Ueberredung von einer Grösse dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz *(arrogantia moralis)* genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth *(humilitas moralis spuria)* oder geistliche Kriecherei.[2]

Demuth als Geringschätzung seiner selbst[3] in Vergleichung mit anderen Menschen, (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre,) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Andern gleichzukommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen inneren grösseren Werth zu verschaffen, Hochmuth *(ambitio)*, welcher der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen, (wer es auch sei,) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)* ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demuth folgen; aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich

[1] „moralische" fehlt in der 1. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „ist die sittlich falsche Kriecherei *(humilitas spuria)*."

[3] „als Geringschätzung seiner selbst" Zusatz der 2. Ausg.

* Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stossseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths *(valor)*, nach welchem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist, und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflösst.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften[1] kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte. — Lasst euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar, (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist,) Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das blose Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewusst seid, ihn selbst verschuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung *(elatio animi)* als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel *(arrogantia)*, welcher der wahren Demuth *(humilitas moralis)* gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht blos mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der

[1] 1. Ausg.: „in folgenden Beispielen“

Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzüglichste Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische, — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit, (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist), ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren *(ohe, jam satis est!)* in der Anrede, — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde, (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen,) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? *(Hae nugae in seria ducunt.)* Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füssen getreten wird.

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebornen [1] Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz, (als moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ,) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles *(in meritum aut demeritum)* gehört zur Urtheilskraft *(judicium)*, welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluss der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht

[1] 1. Ausg.: „angebornen“

(coram judicio), als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof *(forum)* genannt, geschieht. — Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen, („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen,") ist das **Gewissen.**

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect, (mit Furcht verbundener Achtung,) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äussersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und, (weil sie Pflichtvorstellung ist,) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen, als sich selbst[1], zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Diese Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*

[1] 1. Ausg.: „einen Anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst."

* Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss; dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch *(numero idem)*, aber, als Subject der moralischen, von dem Begriffe

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen; — zugleich muss er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniss auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht, (was doch zum Richteramt nothwendig gehört,) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heisst; so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letzte Begriff, (wenngleich nur auf dunkle Art,) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objectiv, durch theoretische, sondern blos subjectiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine blose Leitung, die Gewissenhaftigkeit, (welche auch *religio* genannt wird,) als Verantwortlichkeit vor einem, von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel

der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst gibt (*homo noumenon*), ist er als ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten, — denn über das Causal-Verhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen gibt es keine Theorie, — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schliessung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *jubeo* oder *veto* verehren können.

der Gerechtigkeit[1] zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“

1) In einer Gewissenssache *(causa conscientiam tangens)* denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen *(praemonens)* vor der Entschliessung; wobei die äusserste Bedenklichkeit *(scrupulositas)*, wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist *(casibus conscientiae)*, nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie), und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle *(peccatillum)* beurtheilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor,*) einem willkührlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen Jemandem zuzuschreiben so viel heisst, als: ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advocat) auf; wobei der Streit nicht gütlich *(per amicabilem compositionem)* abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluss macht; wobei zu merken ist, dass der erste Spruch nie[2] eine Belohnung *(praemium)*, als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschliessen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist; eine Seligkeit, die[3] der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princips im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit, (der Tauglichkeit oder Untauglich-

[1] 1. Ausg.: „Willen den Regeln der Gerechtigkeit“

[2] 1. Ausg.: „der erstere nie“

[3] 1. Ausg.: „ist; was der Tugend“

keit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken,) sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht; — prüfe dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die[1] in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss[2] ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Diese[3] moralische Selbsterkenntniss wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt,[4] verbannen; denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass er den Menschen, der dieser zuwider handelt und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet[5]; einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blose Wünsche, wenn sie mit noch so grosser Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch. Un-

[1] 1. Ausg.: „Das moralische Selbsterkenntniss, das“

[2] „und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss“ Zusatz der 2. Ausg.

[3] 1. Ausg.: „Dieses“

[4] 1. Ausg.: „als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt“

[5] 1. Ausg.: „zuwider handelt, (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich,) verachtungswürdig findet.“ Die folgenden Worte: „einer Verachtung — treffen kann“ fehlen in der 1. Ausg.

parteilichkeit, in Beurtheilung unserer Selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der **Amphibolie** der moralischen **Reflexionsbegriffe**: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten.[1]

§. 16.

Nach der blosen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muss also erstlich eine Person sein, zweitens muss diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein; weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein bloses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Missverstande er dadurch verleitet wird, dass er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äusseren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die ersten (aussermenschlichen) können der blose Naturstoff, oder der zur

[1] 1. Ausg.: „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten."

Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) sein; die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniss, und welches dazwischen stattfindet, wird nun gefragt.

§. 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum blosen Zerstören *(spiritus destructionis)* der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden.[1]

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit, (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen,) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervollen physischen Versuche zum blosen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes, (gleich als ob sie Hausgenossen wären,) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

[1] 1. Ausg.: „aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch . . . zu lieben, z. B. die schönen Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs“

§. 18.

In Ansehung eines Wesens, was[1] ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit,[2] haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniss aller unserer Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote.“ Aber dieses ist nicht das Bewusstsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, von uns selbst gemacht wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, **gegen** welches uns Verpflichtung obläge; denn da müsste dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (**praktischen**) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

[1] 1. Ausg.: „dessen, was“

[2] 1. Ausg.: „z. B. der Idee von Gott“

Der Pflichten gegen sich selbst

zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner **Naturvollkommenheit**, d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau *(cultura)* seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst, (als einem Vernunftwesen,) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angebornen Maass seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maass seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist,[1] den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maass bestimmt, zu verdanken haben muss. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseau'schen

[1] 1. Ausg.: „als ein Wesen, das der Zwecke, (sich Gegenstände zum Zwecke zu machen) fähig ist,“

Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen; sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen, (unter denselben eins mehr, als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke,) anzubauen, und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich sein kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniss, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äussere Verschönerung) etc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, sie sich zum Zweck zu machen Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt seiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen, (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit sein sollte.) Denn abgesehen von dem Bedürfniss der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum

Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen [1] soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht; weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freien Willkühr einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner **moralischen** Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjectiv, in der Lauterkeit *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung; da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht blos pflichtmässig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig" ist hier das Gebot. Zweitens, objectiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst betrifft, „seid vollkommen"; die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen;[2] „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren

[1] 1. Ausg.: „abwürdigen"

[2] 1. Ausg.: „zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen . . . zur anderen ist;"

Befolgung also nur in continuirlichen Fortschritten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Object, (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll,) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil oder zur Verhütung eines Nachtheils angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend, (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen,) bei sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniss uns nie hinreichend einschauen lässt, kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein, begründen.

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberste Eintheilung kann die sein: in Pflichten gegen Andere, sofern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erste Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstliche; die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden, und auch so bestehen. (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu sein beurtheilt würde.) Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, dass bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Grossmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen,

welches diese Wohlthätigkeit entweder als blose Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniss der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten; und sollte eine dieser grossen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken", wenn ich mich hier der Worte Haller's, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf.)

§. 25

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens genommen[1]; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muss als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Ebendasselbe muss von der gegen Andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden: dass nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen, (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloser Gewohnheit fühlt,) sondern eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne *(observantia aliis praestanda)* verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist, (sich nicht über Andere zu erheben,) und so der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu schmälern, analog ist, ob-

[1] 1. Ausg.: „verstanden"

gleich als blose Tugendpflicht verhältnissweise gegen die Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, Anderer ihre Zwecke, (sofern diese nur nicht unsittlich sind,) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen;[1] nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, dass ich die erste Pflicht gegen Jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich blos mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muss, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein *(salus)* der Menschen, sofern er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohl ergeht, heisst ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heisst Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger *(solipsista)*. — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop), und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: liebe

[1] 1. Ausg.: „abzuwürdigen"

deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältniss gegen Menschen ist ein Verhältniss derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig *(ex solipsismo prodeuntes)* sein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen *(benevolentiam)* gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle Andere ausser mir nicht Alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist; so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben, (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibts also keine Verpflichtung,) sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, (mich also mit) einschliesst, schliesst als allgemein gesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass du auch jedem Anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das grösste, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber einer ist mir doch näher, als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen), als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens), als der Andere, ich also zum grösseren Wohlwollen gegen einen, als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, ich soll jeden Menschen lieben, wie mich selbst; denn der Maassstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in

Graden zulassen. — Man sieht bald, dass hier nicht blos das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloses Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen, (ein Jeder für sich, Gott für uns Alle,) sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten, (deren einer mich näher angeht, als der andere,) ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: aus Geiz (sklavisch), oder aus[1] übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen, (welches uns nichts kostet,) auch noch, dass dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun[2] in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz über-

[1] 1. Ausg.: „(sklavisch) des zum frohen Genuss des Lebens nothwendigen oder aus"

[2] 1. Ausg.: „praktisch sei, d. i. das Wohlthun"

haupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle," die natürlichste zu sein.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnissgesetz machte; so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, Jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum, weil sie als Mitmenschen, d. i. als bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist im Fall, dass Jemand reich[1] (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig d. i. über sein eigenes Bedürfniss versehen) ist, von dem Wohlthäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muss er allen Schein, als dächte er den Anderen damit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den letzten in seinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äusserte. Er muss sich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äussern, wenn er nicht, (welches besser ist,) seine Wohlthätigkeit[2] ganz im Verborgenen ausübt. — Grösser ist diese Tugend,

[1] 1. Ausg.: „für den, der reich"

[2] 1. Ausg.: „seinen Wohlthätigkeitsact"

wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, dass man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein, (seinem Erbunterthan eines Gutes,) kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, dass, unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die grösste Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die grösste Fürsorge der Herrschaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzten so gross sein, dass es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann Niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun, (ausser unmündigen Kindern oder Blödsinnigen und Verrückten,) sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist grösstentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung ver-

bunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniss der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloses herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit, den Anderen zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); denn dabei bediene ich mich dieser blos als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muss auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel)[1] die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann, (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt.) Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das blose herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit.[2] Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewissheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als

[1] „(als skandalöses Beispiel)“ Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit“

unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist: gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen; eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt,) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend,[1] welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid *(sympathia moralis)* sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl, als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit *(humanitas)*; weil hier der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in An-

[1] 1. Ausg.: „diese Tugend der Menschenliebe"

sehung seiner Gefühle mitzutheilen *(humanitas practica)*, oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens *(humanitas aesthetica)*, was die Natur selbst gibt, gesetzt werden. Das erstere ist frei, und wird daher theilnehmend genannt *(communio sentiendi libera)* und gründet sich auf praktische Vernunft; das zweite ist unfrei *(communio sentiendi necessaria)* und kann mittheilend, (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten,) auch Mitleidenschaft heissen, weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten gibts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.[1]

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu cultiviren und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen

[1] 1. Ausg.: „wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ... bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche ... prahlen dürfen, und respectiv ... sollte."

Gefühl zu benutzen, wenigstens indirecte Pflicht.[1] — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen,[2] sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muss Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger, als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz sein, einen nicht über sich sehen zu wollen;[3] der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit, (was die Pflichtverhältnisse betrifft,) mit ihm setzen zu können?

[1] 1. Ausg.: „so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidigen natürlichen ... zu benutzen."

[2] 1. Ausg.: „umzugehen"

[3] 1. Ausg.: „Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen;"

Von den der Menschenliebe gerade *(contrarie)* entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Hass ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid *(livor)* als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Missgunst *(invidentia)* heisst, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigenes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maassstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheusslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glückes Anderer, wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heisst, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, dass man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der missverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch

bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung, (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein,) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvorkommen mussten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern,) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniss der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muss, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken, (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto grösseren inneren moralischen Werth setzen;) sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniss, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Uebel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhass sichtbar macht und in ihrer Grässlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhass und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein,) welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz: „ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich", gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süsseste, und noch dazu mit dem Schein des grössten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt, (nicht blos der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect gibt, und wenn wir die Menschen, (wie es in der Ethik nothwendig ist,) in einem rechtlichen Zustande, aber nach blosen Vernunftgesetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniss, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein, (nämlich Gott,) kann sagen: „die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst, blos aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Hass zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Hass verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit *(placabilitas)* Menschenpflicht; womit doch die schlaffe[1] Duldsamkeit der Beleidigungen *(ignava[2] injuriarum patientia)* nicht verwechselt werden muss, als Verzichtleistung[3] auf harte *(rigorosa)* Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objectiv betrachtet, aber doch menschlich, subjectiv erwogen; d. i. wie die Er-

[1] 1. Ausg.: „sanfte"
[2] 1. Ausg.: „*mitis*"
[3] 1. Ausg. Entsagung"

fahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, sowie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte; so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maassstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es HALLER, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und Vieh" besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Klassenunterschiede nichts hinleiten. Die erste Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Uebertreibung. Die zweite, obzwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, sowenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besonderen Art von Gewächsen zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mässigung in Ansprüchen überhaupt d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer heisst Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mässigung oder die[1] Unbescheidenheit in Ansehung der Forderung[2], von Anderen geliebt zu werden, ist die Eigenliebe *(philantia)*. Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen **geachtet** zu werden, ist der Eigendünkel *(arrogantia)*. Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann *(observantia aliis praestanda)*, ist also die Anerkennung einer Würde *(dignitas)* an anderen Menschen, d. i. eines

[1] „oder die" Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „Würdigkeit"

Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthschätzung *(aestimii)* ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen, noch sogar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann, (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde,) so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten *(contemnere)*, d. i. ihnen die den Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen *(despicatui habere)* ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äussere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur soviel, als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstalte, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben, (wie das Vier-

theilen, von Hunden zerreissen lassen, Nasen und Ohren abschneiden,) die nicht blos dem Bestraften, (der noch auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein Jeder thun muss,) durch diese Entehrung schmerzhafter sind[1], als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, dass in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses herauszusuchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein, (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde,) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, dass er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muss[2]; weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüssen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den An-

[1] 1. Ausg.: „die nicht blos dem Ehrliebenden (der auf Achtung ... muss,) schmerzhafter sind"

[2] 1. Ausg.: „Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muss"

spruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äusseren Betragen Ehrbarkeit *(honestas externa)*, der Verstoss dawider aber Skandal heisst: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend *(paradoxon)*, sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen[1], ein Wahn, (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält,) und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere, ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung, (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird,) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§. 41.

Die Unterlassung der blosen Liebespflichten ist Untugend *(peccatum)*. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster *(vitium)*. Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. — Die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels *(contrarie oppositum virtutis)*. Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils[2]) ausgedrückt werden.

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

[1] 1. Ausg.: „pflichtwidrig, aber am blos Widersinnischen (*paradoxon*), sonst an sich Guten zu nehmen“

[2] 1. Ausg.: „Widerspiels“

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (*superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu schwimmen,) ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom **Stolz** (*animus elatus*), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt,) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Dass der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei; dass er Thorheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu sein; ja dass er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden sein, dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede *(obtrectatio)* oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung *(contumelia)*, eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und, soviel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung *(propalatio)* desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt, dass es übrigens auch wahr wäre[1], ist die Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blosstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter, als alle andern Menschen zu sein, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beispiele der Achtung, welche wir Anderen[2] geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmässig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer *(allotrioepiscopia)* auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem Jedermann sich mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

[1] 1. Ausg.: „es mag übrigens auch wahr sein"
[2] 1. Ausg.: „uns Andere"

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, Andere zum Gelächter bloszustellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur[1] zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch ausser der Regel der Mode zu sein, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen ist,) gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloszustellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht *(spiritus causticus)*, hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenngleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung *(retorsio jocosa)* unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmässig verspottet wird, und rechtmässige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spötterei ausgestossen, hiebei aber auch selbst zugleich noch soviel Blösen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegenzusetzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, dass unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu

[1] 1. Ausg.: „Freunden, sie nur“

beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, Andere (blos als Menschen betrachtet,) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt *(reverere legem)* und dieses auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen;[1] nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren *(reverentia adversus hominem)*, oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung *(observantia debita)* von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene, Anderen zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes.

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlass zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch, wie

[1] „auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen" Zusatz der 2. Ausg.

alle empirischen Eintheilungen, keine gesichert-vollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Aehnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sei:[1] das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung, (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt,) sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems, (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muss,) aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Ach-

[1] 1. Ausg.: „welches im cultivirten oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffe-

tung. — Man sieht leicht, dass sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser, durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin dass Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Dass aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine blose, aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sei,[1] ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältniss zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem Einen mit ebenderselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist, zu erforschen, welches[2] Verhältniss das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen, (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüsse? Wie lässt sich also erwarten, dass von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjectiv in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden solle,[3] welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstossung betrachten, so dass das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche durch[4] die Regel: dass auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen

nen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder . . . ausgehenden, welches nach Verschiedenheit . . . Armuth u. s. w. zukomme:"

[1] 1. Ausg.: „Dass aber Freundschaft eine blose, (aber doch praktisch nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei,"

[2] 1. Ausg: „auszumitteln, noch mehr aber welches"

[3] 1. Ausg.: „einbüsse, so dass beiderseitige Liebe und Hochschätzung subjectiv schwerlich in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden wird;"

[4] 1. Ausg.: „welche Einschränkung der Vertraulichkeit durch"

den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wenngleich die äussere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Auch können noch folgende Anmerkungen auf[1] die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin schon gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren;[2] wie dann selbst, dass er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist? Aber es ist doch auch eine grosse Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniss beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muss rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muss nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äussere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder grossmüthig den

[1] 1. Ausg.: „Folgende Anmerkungen können auf"

[2] 1. Ausg.: „erwartete, und zwar, dass er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen;"

Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, dass im Falle der Noth er auf den Beistand des Anderen sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem Anderen eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes *(teneritas amicitiae)*, dass, wenn man sie auf Gefühlen beruhen lässt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze, oder feste,[1] das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken, (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich;) sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniss ist, um die Süssigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniss sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornehmlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschliessen. Er

[1] „feste" Zusatz der 2. Ausg.

möchte sich gern darüber mit irgend Jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen; weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl Andern seine Mängel und Fehler eröffnen; aber er muss fürchten, dass der Andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüssen möchte,[1] wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so dass er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschliessen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt,[2] so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniss, sondern geniesst eine Freiheit, die er in dem grossen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschliessen muss. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedeln Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes Mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen lässt, oder nicht; oder der Indiscretion. Nun ist es aber äusserst selten, jene Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen,[3] *(rara avis in terris, nigroque simillima cygno;)* zumal da die engste Freundschaft es verlangt, dass dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniss[4] einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniss nicht mitzutheilen.

Indess ist doch die blos moralische Freundschaft kein Ideal,[5] son-

[1] 1. Ausg.: „nicht wagen; theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen . . . einbüssen würde,"

[2] 1. Ausg.: „Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art, die Dinge zu beurtheilen an sich hat,"

[3] 1. Ausg.: „oder nicht (der Indiscretion,) welche Eigenschaften . . . anzutreffen selten ist"

[4] 1. Ausg.: „verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimniss"

[5] 1. Ausg.: „Diese (blos moralische) Freundschaft ist kein Ideal"

dern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) Freundschaft[1] kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund[2] der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen blos liebenden Menschen.[3] Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will, sich vorstellt.[4] — Denn das Verhältniss des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniss der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft; weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohlzuwollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun besitzen.

[1] „Freundschaft" Zusatz der 2. Ausg.
[2] „ein Freund" Zusatz der 2. Ausg.
[3] 1. Ausg.: „als der des blos Menschen liebenden (Philanthrop)"
[4] 1. Ausg.: „gleichsam als Brüder unter einem . . will."

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae).*

§. 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben *(officium commercii, sociabilitas)*; sich nicht zu isoliren *(separatistam agere)*; zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung, anzusehen;[1] nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum)* zu cultiviren,[2] und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke oder Beiwerke *(parerga)*, welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiss, wofür er ihn annehmen muss. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern[3] aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreiheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als blose Manieren des Verkehrs durch geäusserte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden,[4] also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermei-

[1] 1. Ausg.: „als einen, der den Theil von einem allbefassenden, der weltbürgerlichen Gesinnung, ausmacht, anzusehen"

[2] 1. Ausg.: „sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit . . . cultiviren.

[3] 1. Ausg.: „Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert"

[4] 1. Ausg.: „zanken, insgesammt als blosen Manieren des Verkehrs mit geäusserten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet"

den; man müsste denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt, da muss, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen, oder soviel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen.

Zweiter Theil.

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§. 49.

Dass Tugend erworben werden müsse, (nicht angeboren sei,) liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewusstsein ihrer Ueberlegenheit, aus Freiheit, über jene die Obermacht gewinnt.

Dass sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die blose Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch blose Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig genommen werden muss; weil die Gesinnung *(animus)* sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählig zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein

würde,[1] mithin auch keine Tugend, (als die auf einem einzigen Princip beruht,) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft, (denn methodisch muss eine jede wissenschaftliche Lehre sein, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch;) so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muss systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, blose Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogische** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtnisse abfragt, die **katechetische** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders, als dialogisch, d. i. dadurch geschehen, dass Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dass er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt, (er ist die Hebamme seiner Gedanken;) der Lehrling, welcher hiebei inne wird, dass er selbst zu denken vermöge, veranlasst durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), dass der Lehrer, nach dem *docendo discimus,* selbst lernt, wie er gut fragen müsse. (Denn es ist eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: dass sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmässig suchen solle, d. i. nicht immer blos für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile *(judicia praevia)*, durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.)

§. 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechismus. Dieser muss vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht blos als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muss

[1] „würde“ Zusatz der 2. Ausg.

abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganzes vorgetragen werden; denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Ueberschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und grössten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechismus abzufassen und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem grossen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein moralischer Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiss, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch lockt, muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefasst und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniss anvertraut werden; als worin die katechetische Lehrart sich sowohl von der akroamatischen, (da der Lehrer allein spricht,) als auch der dialogischen, (da beide Theile einander fragend und antwortend sind,) unterscheidet.

§. 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung der Tugend ist das gute Exempel[1]* an dem Lehrer selbst, (von exemplarischer

[1] 1. Ausg.: „Beispiel"

* Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.[2]

[2] Die Verweisung auf diese Anmerkung steht in der 1. Ausg. da, wo S. 292 im Texte [2] gesetzt worden ist.

Führung zu sein,) und das warnende an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung[1] ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanismus der Sinnesart, statt eines Princips der Denkungsart; wobei das Verlernen in der Folge schwerer wird, als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels, (es sei zum Guten oder Bösen,) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet,[2] so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin, dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleissigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmässigen dienen; also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen, (wie er ist,) sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muss dem Lehrer das nie fehlende Richtmaass seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechismus.

Der Lehrer fragt der Vernunft seines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüsste, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.[3]

Der Lehrer. Was ist dein grösstes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (schweigt).

[1] 1. Ausg.: „Die Angewöhnung oder Abgewöhnung"

[3] 1. Ausg.: „Der Lehrer = L. fragt ... Schülers = S. dasjenige ... wüsste = 0, so legt" u. s. w. Demgemäss wird in der 1. Ausg. das Schweigen des Schülers durch = 0 bezeichnet; auch sind die Fragen des Lehrers in der 1. Ausg. mit Zahlen bezeichnet und etwas anders abgetheilt, als in der zweiten.

Der Lehrer. Dass es dir in Allem und immer nach Wunsch und Willen gehe. — Wie nennt man einen solchen Zustand?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande). Wenn du nun alle Glückseligkeit, (die in der Welt möglich ist,) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, dass du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; lass aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigst. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süsssen Nichtsthun sein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um Andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein Jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: dass, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein Jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und dass du durch deine Vernunft deine

Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heisst so viel, als: du hast nicht nöthig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen grossen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem Anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so gross sein, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig, glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muss; wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Der Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäss zu handeln?

Der Schüler. Sie heisst Pflicht.

Der Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu sein, und diese ist mit jener ein und dasselbe. — Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig, (wenigstens nicht unwürdig,) halten, glücklich zu sein, auch bewusst sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens, (unsere Wohlfahrt überhaupt,) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne dass, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine

solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unaussprechlich grosse Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muss, ist die grösste Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere fliessenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von der Natur Schwachen zu blosen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muss überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst, und zerrinnt in blose pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewusstsein verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluss machen muss, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen

auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders, als mit der grössten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, dass alle Uebel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, dass er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewusstsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muss selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, jemehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von grossem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein Jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, dass dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Cultur der Vernunft ist, (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen,) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist; sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft, (mit der er nun Bescheid weiss,) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar

mit dem grössten Fleisse und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts, als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*) gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (*animus strenuus et hilaris*) in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muss, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik hat in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (*sustine et abstine*[1]). Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muss etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuss gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muths zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Uebertretung bewusst, und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist (*hic murus aheneus esto etc.* Horat.). Die Mönchsascetik hingegen,

[1] 1. Ausg.: „*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae.*“

welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung oder Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen, und anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büssen zu wollen; welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe, (denn die muss immer ein Anderer auflegen,) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Hass gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt,[1] über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen, (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist,) und sich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Fasten,) nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhasst macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluss.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiss ich nichts zu sagen".* Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landsitze verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. (Quinctiliani *Inst. Orat. lib.* 3. *cap.* 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn

[1] 1. Ausg.: „die das Maass erreicht, über sie" u. s. w.

* *„De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere."*

wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen *(de par le senat)* befohlen wäre: dass es Götter gebe.*

Diesen Glauben aber zugestanden, und, dass Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört; ob sie als ein Theil der Ethik, (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede sein,) angesehen, oder als ganz ausserhalb der Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen *(erga)* Gott, als ein ausser unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hiebei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Dass alle Menschenpflichten diesem Formalen, (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen,) gemäss gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen, (von dem die allgemein ge-

* Zwar hat späterhin ein grosser moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, dass ein Gott sei, (weil man diesen schon postulirt haben muss, um überhaupt nur schwören zu können,) so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, dass ein Gott, (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen,) schwüre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden sein. — Denn dass einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, dass ein Gott sei, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer, (wird der Betrüger sagen,) so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

setzgebende Vernunft nur der Sprecher ist,) nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes, (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen,) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen *(erga)* Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst *(ad praestandum)* anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in praktischer Absicht, nicht willkührlich voraussetzen, sondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müsste. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers der gegenwärtigen, dass er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft", die aber nicht aus bloser Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben, (dass sie jener nicht widerstreite,) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlussanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem des Anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückzuführen, und, sofern dies Princip praktisch ist, geht der Bestim-

mungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts, (dessen Schöpfung und Leitung,) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. dass er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen des ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so gross, sondern noch grösser, (weil das Princip einschränkend ist,) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung *(praemium, remuneratio gratuita)* lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit *(benignitas)* ableiten[1]; — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn *(merces)* bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit *(justitia brabeutica)* ist im Verhältniss Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lässt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die

[1] 1. Ausg.: „Denn Belohnung (. . . .) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die . . . Rechte gegen das andere haben, sondern blos auf Liebe" u. s. w.

Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können, (d. i. wie sie unter Menschen vorkömmt,) ganz hinaus liegt und überschwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt, (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen,) sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz, (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt,) die, wie das Fatum (Verhängniss) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. Hievon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe lässt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bei seinem Leben, so muss es in einem Leben (nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, dass ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr

* Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz, oder lang, oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muss bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben, (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heissen könnten;) aus welchem allen zu ersehen ist, dass es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt, (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Anderen Unrecht zu thun,) sondern dass die blose Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem Formalen dieses Princips gemäss ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwanigen grossen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers, (wie man sich doch denken muss,) sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen, (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird,) welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des Ersteren (der Gütigkeit) ist, den Principien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: dass in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniss obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: dass die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen[1] erweitern könne.

[1] 1. Ausg.: „über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten"

III.

Ueber ein vermeintes Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

1797.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797, sechstes Stück, Nr. 1: Von den politischen Gegenwirkungen, von BENJAMIN CONSTANT, ist Folgendes S. 123 enthalten.

„Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht, zu behaupten: dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde."*

Der französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art. „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet."

Das *πρῶτον ψεῦδος* liegt hier in dem Satze: „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat."

Zuerst ist anzumerken, dass der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muss vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit *(veracitas)*,

* „J. D. MICHAELIS in Göttingen hat diese seltsame Meinung noch früher vorgetragen, als KANT. Dass KANT der Philosoph sei, von dem diese Stelle redet, hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt." K. FR. CRAMER. †

† Dass dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber itzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch. I. KANT.

d. i. auf die subjective Wahrheit in seiner Person. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen, als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.

Nun ist die erste Frage: ob der Mensch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniss (das Recht) habe, unwahrhaft zu sein. Die zweite Frage ist: ob er nicht gar verbunden sei, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missethat an sich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden,* es mag ihm oder einem Anderen daraus auch noch so grosser Nachtheil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter Weise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch, (obzwar nicht im Sinn des Juristen,) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüssen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, blos als vorsätzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, dass sie einem Anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenngleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (*casus*) strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen; was aber blos durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äusseren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Hast du nämlich einen eben itzt mit Mord-

* Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.“ Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre sieht in jener Uebertretung nur auf Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.

sucht Umgehenden **durch eine Lüge** an der That verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, dass, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicher Weise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich, (obzwar dir unbewusst) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte; so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt; so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer also **lügt**, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muss die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büssen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muss, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen **wahrhaft** (ehrlich) zu sein.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hiebei Hrn. CONSTANT's Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal, (sagt er S. 123 unten,) wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kömmt es daher, dass wir den **mittleren Grundsatz** nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der **Gleichheit** als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „dass (S. 122) nämlich kein Mensch anders, als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge zusammengezogenen Gesellschaft kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden, und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen Gesell-

schaft muss man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieser mittlere Grundsatz ist: dass die Einzelnen zur Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundsatz beweisen." — Er beschliesst S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muss also niemals verlassen werden; wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet." (Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen; weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.)

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will; so verwechselte „der französische Philosoph" die Handlung, wodurch Jemand einem Anderen schadet *(nocet)*, indem er die Wahrheit, deren Geständniss er nicht umgehen kann, sagt, mit derjenigen, wodurch er diesem Unrecht thut *(laedit)*. Es war blos ein Zufall *(casus)*, dass die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie That (in juridischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, dass er ihm zum Vortheile lügen solle, würde ein aller Gesetzmässigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann; sie mag nun ihm selbst oder Anderen schaden. Er selbst thut also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall. Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit, (wenn er einmal sprechen muss,) unbedingte Pflicht ist. — Der „deutsche Philosoph" wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat," nicht zu seinem Grundsatze annehmen: erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitzthum ist, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit, (als von welcher hier allein die Rede ist,) keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen

die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es unbedingte Pflicht ist, die in allen Verhältnissen gilt.

Um nun von einer Metaphysik des Rechts, (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahirt,) zu einem Grundsatze der Politik, (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet,) und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäss, zu gelangen, wird der Philosoph 1) ein Axiom, d. i. einen apodiktisch gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äusseren Rechts (Zusammenstimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2) ein Postulat (des äusseren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann statthaben würde, 3) ein Problem geben, wie es anzustellen sei, dass in einer noch so grossen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der Politik sein wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Decrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniss der Menschen gezogen, nur den Mechanismus der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmässig einzurichten sei, beabsichtigen. — — Das Recht muss nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepasst werden.

„Ein als wahr anerkannter, (ich setze hinzu: *a priori* anerkannter, mithin apodiktischer) Grundsatz muss niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr sich dabei befindet," sagt der Verfasser. Nur muss man hier nicht die Gefahr (zufälliger Weise) zu schaden, sondern überhaupt Unrecht zu thun verstehen; welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache; und obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That Niemanden Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter Unrecht thue); welches viel schlimmer ist, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjecte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen lässt: ob

er in seiner Aussage, die er itzt thun soll, wahrhaft sein wolle oder nicht? nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäusserten Verdacht: er möge auch wohl ein Lügner sein, aufnimmt, sondern sich die Erlaubniss ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner *(in potentia)*; weil er zeigt, dass er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.

Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheit enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten; weil diese die Allgemeinheit vernichten, derenwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen.

VI.

Ueber

die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai.

1798.

Erster Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Schriftsteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen, (oft auch ins Komisch-Burleske malenden) Möser fielen in die Hände seines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentarischen Abhandlung Möser's mit der Aufschrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handschrift mitgetheilt worden, und, wie Herr Nicolai annimmt, dass Möser selbst sie würde mitgetheilt haben, wenn er sie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: „dass Möser nicht allein Royalist, sondern auch, wenn man es so nennen will, ein Aristokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniss vieler neueren Politiker in Deutschland gewesen sei." — „Unter andern habe man (s. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, erste Auflage, S. 192[1]) behaupten wollen: dass nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entschlusse eine solche Erblichkeit einräumen würde;" wogegen denn Möser, in seiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Personen in sehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren sechs ersteren die Söhne des verstorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen schlecht steht; dagegen man nun die sechs letzteren wählt, wobei das Volk sich besser befindet; — woraus dann klar erhelle: dass ein Volk seine eigene Erbunterthänigkeit gar wohl beschliessen und handgreifliche Praxis diese, so wie manche andere luftige Theorie, zur Belustigung der Leser als Spreu wegblasen werde.

[1] Vgl. oben S. 147.

So ist es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: dass, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu sein dünken möchte, wen es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte; es kann und wird sich dabei oft hässlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu sein (das pragmatische Princip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu genügen, sondern wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich sein oder nicht (das moralische Princip); d. i. es ist davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beschlossen werden muss. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anfangsgr. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sei, zu beurtheilen, und da ist alsdann der Ausspruch: dass das Volk keine solche untergeordnete Gewalt vernunftmässig beschliessen kann und wird; weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Princip der Beurtheilung nicht empirisch, sondern ein Princip *a priori;* wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Nothwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterschiede der Verstandesurtheile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst.*

Das war nun gut; aber, — wie die alten Muhmen im Mährchenton

* Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückseligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird, (indem es jedem Einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er, nach seiner Neigung, zur Glückseligkeit zählen will,) wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen dürfen; — nach dem eleutheronomischen aber, (von der ein Theil die Rechtslehre ist,) wird es keinen subalternen äusseren Gesetzgeber statuiren; weil es sich hiebei als selbst gesetzgebend, und diesen Gesetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muss. — Es ist unrecht, so zu decretiren; es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich sein; welches Letztere doch niemals gewiss ist.

zu erzählen pflegen, — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun zur allgemeinen Freude den Sohn des Vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre Geschichte weiter sagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten gegen eine neue vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehro Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirthschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu geniessen. Er liess daher das alte Schloss verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack einzurichten. Das herrliche Theater sammt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in grosse Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, dass das Silber, als Geld, im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im achten fand der nun gut eingegrasete, vom Volk bestätigte Regierungserbe es, selbst mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten, dass der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sei. — Im neunten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landescollegien besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken: als wodurch sich die Obscurantenzunft der Geistlichen verewigen müsste. — Im zehnten, wie im eilften, hiess es, ist die Anekelung der Missheirathen eine Grille der alten Lehnsverfassung, zum Nachtheil der durch die Natur Geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es, — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist, — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; — — so wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmasslich bestimmten Kinde, ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es

aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung sein würde. Und so verwandeln sich des Volks Launen, wenn es beschliessen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Unterthan bleibt, in Missgestalten, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, dass es heissen wird: *turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.*

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprincip gegründete Verfassung, selbst wenn man *a priori* mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückseite der Münze aufwirft, von der Wahl des Volks, das sich einen Herrn geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche vom Heirathen sagte: „was du auch immer thun magst, — es wird dich gereuen."

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern (nämlich Möser's) verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Verleger.

Die Buchmacherei ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur nach schon weit vorgeschrittenen gemeinen Wesen; wo die Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniss geworden ist. — Dieser Theil der Industrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmässig betrieben wird; welches aber nicht anders, als durch einen, den Geschmack des Publicums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabrikanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geschehen kann. — Dieser bedarf aber zur Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen; wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenngleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht

erst darauf warten, dass ihm von schreibseligen, allezeit fertigen Schriftstellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er sinnt sich, als Director einer Fabrik, die Materie sowohl als die Façon aus, welche muthmasslich, — es sei durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die grösste Nachfrage, oder allenfalls auch nur die schnellste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Persifliren geweiheten, sonst vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muss.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdriessen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen; und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen seines aufgestellten Sempronius Gundibert und Consorten als Harlekin nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis, in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai; durch welche die gegenwärtige Censur eigentlich ist veranlasst worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möser'schen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur dass man statt des Wortes Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiken (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht; welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen sein, — so werde sie dann betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturtheile abzusprechen, klar

beweist, ist, dass sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntniss *a priori,* (von ihnen sinnreich: das Vonvornerkenntniss genannt,) zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen wolle. Die Kritik der reinen Vernunft hat es ihnen zwar oft und deutlich genug gesagt: dass es Sätze sind, die mit dem Bewusstsein ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders sein können; weil sonst die Eintheilung der Urtheile nach jenem possierlichen Beispiele ausfallen würde: „braun waren Pharaon's Kühe; doch auch von andern Farben." Aber Niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbei zu ziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literarischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen; welches dann doch auch seinen, wenngleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

V.

Der

Streit der Facultäten

in drei Abschnitten.

1798.

Dem Herrn

CARL FRIEDRICH STÄUDLIN

Doctor und Professor in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

VORREDE.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende, und, eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilligern Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt, von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voran zu schicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender, und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Aeusserungen seiner Gnade an mich gelangen liess, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billiger Weise auch keine anderen, als auf seine innere Ueberzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Censuredict ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass gewisse Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit

einer Reform in jenem Fache anräthig machen mussten; welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war; denn diese hatten, als junge Geistliche, ihren Kanzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, dass, wer Scherz versteht, sich durch solche Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen, dass nun das Religionsedict auf einheimische sowohl als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluss hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft" heraus*, und da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Rescript; von welchem es merkwürdig ist, dass es, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, es auch nicht eher, als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm,
König von Preussen etc. etc.

Unseren gnädigen Gruss zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat seit geraumer Zeit mit grossem Missfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums missbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, dass Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäss, Euer Ansehen

* Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion aus bloser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmassung gewesen; weil es doch sein konnte, dass die Lehren derselben von übernatürlich inspirirten Männern herrührten; sondern dass ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blose Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

und Eure Talente dazu anwenden, dass Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten *Special*befehl.

Woellner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preussen

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf meinerseits folgende allerunterthänigste Antwort abgestattet wurde.[1]

Allergnädigster etc. etc.

Ew. Königl. Majestät allerhöchster, den 1. October *c.* an mich ergangener, und den 12. *ejusd.* mir gewordener Befehl, legt es mir zur

[1] Der erste Entwurf dieser Antwort, den F. W. Schubert nach Kant's Handschrift unter den Fragmenten aus seinem Nachlasse (Kant's Werke, herausgeg. von Rosenkranz und Schubert Bd. XI, Abth. 1. S. 272) zuerst veröffentlicht hat, lautete so:

„Ew. Königl. Majestät allerhöchster mir den 12. Oct. c. gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: erstlich wegen des Missbrauchs meiner Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft," desgleichen in andern kleinern Abhandlungen, und der hierdurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend, und gegen die allerhöchsten, mir sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen; zweitens nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen. In Ansehung beider Stücke hoffe ich hiermit in tiefster Unterthänigkeit Ew. Königl. Majestät von meinem bewiesenen und fernerhin zu beweisenden devoten Gehorsam hinreichende Ueberzeugungsgründe zu Füssen zu legen.

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage eines Missbrauchs meiner Philosophie durch Abwürdigung des Christenthums betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

1. Dass ich mir als Lehrer der Jugend, mithin in akademischen Vorlesungen dergleichen nie habe zu Schulden kommen lassen, welches ausser dem Zeugnisse meiner

devotesten Pflicht auf: Erstlich: „wegen des Missbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft",

Zuhörer, worauf ich mich berufe, auch die Beschaffenheit derselben als reiner blos philosophischer Unterweisung nach A. G. Baumgarten's Handbüchern, in denen der Titel vom Christenthum gar nicht vorkommt, noch vorkommen kann, hinreichend beweist. Dass ich in der vorliegenden Wissenschaft die Grenzen einer philosophischen Religionsuntersuchung überschritten habe, ist ein Vorwurf, der mir am wenigsten wird gemacht werden können.

2. Dass ich auch nicht als Schriftsteller z. B. im Buche „die Religion innerhalb der Grenzen u. s. w." gegen die allerhöchsten mir bekannten landesväterlichen Absichten mich vergangen habe; denn da diese auf die Landesreligion gerichtet sind, so müsste ich in dieser meiner Schrift als Volkslehrer haben auftreten wollen, wozu dieses Buch nebst den andern kleinen Abhandlungen gar nicht geeignet ist. Sie sind nur als Verhandlungen zwischen Facultätsgelehrten des theologischen und philosophischen Fachs geschrieben, um zu bestimmen, auf welche Art Religion überhaupt mit aller Lauterkeit und Kraft an die Herzen der Menschen zu bringen sei; eine Lehre, wovon das Volk keine Notiz nimmt und welche allererst die Sanction der Regierung bedarf, um Schul- und Kirchenlehrer darnach zu instruiren, zu welchen Vorschlägen aber Gelehrten Freiheit zu erlauben, der Weisheit und Autorität der Landesherrschaft um so weniger zuwider ist, da dieser ihr eigner Religionsglaube von ihr nicht ausgedacht ist, sondern sie ihn selbst nur auf jenem Wege hat bekommen können, und also vielmehr die Prüfung und Berichtigung desselben von der Facultät mit Recht fordern kann, ohne ihnen einen solchen eben vorzuschreiben.

3. Dass ich in dem genannten Buche mir keine Herabwürdigung des Christenthums habe können zu Schulden kommen lassen, weil darin gar keine Würdigung irgend einer vorhandenen Offenbarungs-, sondern blos der Vernunftreligion beabsichtigt worden, deren Priorität als oberste Bedingung aller wahren Religion, ihre Vollständigkeit und praktische Absicht, (nämlich das, was uns zu thun obliegt,) obgleich auch ihre Unvollständigkeit in theoretischer Hinsicht, (woher das Böse entspringe, wie aus diesem der Uebergang zum Guten oder wie die Gewissheit, dass wir darin sind, möglich sei u. dgl.,) mithin das Bedürfniss einer Offenbarungslehre nicht verhehlt wird, und die Vernunftreligion auf diese überhaupt, unbestimmt welche es sei, (wo das Christenthum nur zum Beispiel als blose Idee einer denkbaren Offenbarung angeführt wird,) bezogen wird, weil, sage ich, diesen Werth der Vernunftreligion deutlich zu machen Pflicht war. Es hätte meinem Ankläger obgelegen, einen Fall anzuführen, wo ich mich durch Abwürdigung des Christenthums vergangen habe, entweder die Annahme desselben als Offenbarung zu bestreiten, oder diese auch als unnöthig zu erklären; denn dass diese Offenbarungslehre in Ansehung des praktischen Gebrauchs, (als welcher das Wesentliche aller Religion ausmacht,) nach den Grundsätzen des reinen Vernunftglaubens müsse ausgelegt und öffentlich ans Herz gelegt werden, nehme ich für keine Abwürdigung, sondern vielmehr für Anerkennung ihres moralisch frucht-

desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen, und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchste mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen." Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen." — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines aller-

baren Gehalts an, der durch die vermeinte innere vorzügliche Wichtigkeit blos theoretischer Glaubenssätze verunstaltet werden würde.

4. Dass ich vielmehr eine wahre Hochachtung für das Christenthum bewiesen habe durch die Erklärung, die Bibel als das beste vorhandene zu Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig moralischen Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung anzupreisen, und daher in dieser sich selbst auf blos theoretische Glaubenslehren keine Angriffe und Einwürfe zu erlauben, (obgleich die letztern vor den Facultäten erlaubt sein müssen;) sondern auf ihren heiligen praktischen Inhalt zu dringen, der bei allem Wechsel der theoretischen Glaubens-Meinungen, welcher in Ansehung der blosen Offenbarungslehren wegen ihrer Zufälligkeit nicht ausbleiben wird, das Innere und Wesentliche der Religion immer erhalten und das manche Zeit hindurch, wie in den dunkeln Jahrhunderten des Pfaffenthums, entartete Christenthum in seiner Reinigkeit immer wieder herstellen kann.

5. Dass endlich, so wie ich allerwärts auf Gewissenhaftigkeit der Bekenner eines Offenbarungsglaubens, nämlich nicht mehr davon vorzugeben, als sie wirklich wissen, oder Andern dasjenige zu glauben aufzudringen, was sie doch selbst nicht mit völliger Gewissheit zu erkennen sich bewusst sind, gedrungen habe, ich auch an mir selbst das Gewissen, gleichsam als den göttlichen Richter in mir, bei Abfassung meiner die Religion betreffenden Schriften nie aus dem Auge verloren habe, vielmehr jeden, ich will nicht sagen, seelenverderblichen Irrthum, sondern auch nur mir etwa anstössigen Ausdruck durch freiwilligen Widerruf nicht würde gesäumt haben zu tilgen, vornehmlich in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, dass es wohl sein könne, ich müsse dereinst einem herzenskundigen Weltrichter davon Rechenschaft ablegen; daher ich diese meine Verantwortung jetzt vor der höchsten Landesherrschaft mit voller Gewissenhaftigkeit als mein unveränderliches freimüthiges Bekenntniss beizubringen kein Bedenken trage.

6. Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen, so finde ich, um als Ew. Majestät treuer Unterthan darüber in keinen Verdacht zu gerathen, das Sicherste, dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sei der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften völlig enthalte und mich hiemit dazu verbinde.

Ich ersterbe in devotestem Gehorsam

Ew. Königl. Majestät

allerunterthänigster Knecht.

unterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füssen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Dass ich als Lehrer der Jugend, d. i. wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Christenthums eingemischt habe, noch habe einmischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgarten's, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen; weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christenthum enthalten ist, und als bloser Philosophie auch nicht enthalten sein kann; der Fehler aber über die Grenzen einer vorhabenden Wissenschaft auszuschweifen, oder sie in einander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können.

Dass ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen u. s. w.," mich gegen die allerhöchste, mir bekannte landesväterliche Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches schon daraus erhellt, dass jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverständliches, verschlossenes Buch, und nur eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Ansehung deren aber die Facultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingesetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht selbst ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualificirende Facultäten, (die theologische und philosophische,) hat überkommen können, mithin die Landesherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, alles, was sie in einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniss der Regierung gelangen zu lassen.

Dass ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Christenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung desselben habe zu Schulden kommen lassen. Denn eigentlich enthält es nur die

Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen, zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu diesem Missverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. Michaelis, der in seiner philosophischen Moral ebenso verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, dass er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint sei, sondern nur seinen Vernunftsätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner,) Urtheile, Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre, (welches, wenn es objectiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christenthums gehalten werden müsste,) so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem was sie als zu thun vorschreibt, sofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralisch-Praktischen, (dem, was wir thun sollen,) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben, (denn hiebei gilt kein Sollen,) d. i. die Offenbarung, als an sich zufällige Glaubenslehre, für ausserwesentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Uebergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Dass ich ferner meine grosse Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche bewiesen habe, dass die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimniss enthaltenden Lehren derselben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften, (denn in Facultäten muss es erlaubt sein,) Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die grösste Achtungsbezeugung

für das Christenthum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christenthum immer wieder hergestellt worden ist, und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Dass ich endlich, sowie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und Anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiss sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich von jedem, nicht allein seelenverderblichen Irrthum, sondern selbst jeder Anstoss erregenden Unbehutsamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, dass ich für alles dieses in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefasst freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan*, feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich u. s. w.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

* Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsprocess auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte. [1]

[1]) Auf diese Anmerkung bezieht sich folgende Aufzeichnung, welche F. W. Schubert (s. Raumer's historisches Taschenbuch f. 1838, S. 625) aus Kant's Nachlasse mitgetheilt hat. „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueber-

Die Prüfung der Candidaten zu geistlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommission anvertraut, der ein *Schema Examinationis*, nach pietistischem Zuschnitte, zum Grunde lag, welche gewissenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen Aemtern verscheuchte und die Juristenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälliger Weise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Commission zu geben, so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram *(moeror animi)* erfordert, und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? *Quod negandum ac pernegandum*, war die Antwort; der reuevolle Sünder muss sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen, dass den, welcher um Reue (über seine Uebertretung) noch bitten muss, seine That wirklich nicht reuet; welches ebenso widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heisst: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuert. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniss ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulcollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereigniss zuge-

zeugung ist niederträchtig und kann Niemandem zugemuthet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Unterthanspflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich in jener Schrift (der Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigenthum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch ist in meiner Vertheidigung der Ausdruck, dass ich als Ihro Majestät treuester Unterthan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiss so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann Unterthan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte.“

tragen, dass die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Cultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obscuranten sichern wird.

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Facultäten", erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefasste, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, dass sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen,) schicklich in einem Bande sich zusammen finden können.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken fasste und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit, (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe,) gleichsam fabrikenmässig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, soviel es Fächer der Wissenschaften gibt, soviel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositäre derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte, (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen;) die daher vermittelst ihrer Facultäten* (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niederen Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie, (keine Glieder derselben ausmachende,) Lehrer, Doctoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von Jedermann aner-

* Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreises (von 30⁰) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (*ab astris ad castra, vid.* SALMASIUS *de annis climacteriis pag.* 561) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, dass sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

kannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu creiren berechtigt wäre.

Ausser diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie blos einen Theil des grossen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt) als so viel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben, und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studirte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck, (nicht eben zum Besten der Wissenschaften,) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon, (was die Theorie betrifft,) auch können vergessen haben, wenn sie nur so viel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniss der Statuten ihres Amts, (was also die Praxis angeht,) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung, (Geistliche, Justizbeamte und Aerzte,) aufs Publicum gesetzlichen Einfluss haben und eine besondere Classe von Literaten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht, (wie etwa der Klerus an die Laiker,) in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen.

Eintheilung der Facultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden sie in zwei Classen, die der drei obern Facultäten und die einer unteren eingetheilt. Man sieht wohl, dass bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der

Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluss aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Facultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanctioniren; die der untern überlässt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanctionirt, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, dass gewisse Lehren von den respectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle,) weil sie sich bei Antretung ihres Amts* durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befasste, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muss zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Be-

* Man muss es gestehen, dass der Grundsatz des grossbrittanischen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Thron sei als ein Werk seines Ministers anzusehen, (da es der Würde eines Monarchen zuwider sein würde, sich Irrthum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt sein muss,) dass, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sei. Ebenso muss auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschliesslich sanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Product des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

fehle der Regierung unabhängig,* keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muss; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten, (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo)* annimmt. — Dass aber eine solche Facultät, unerachtet dieses grossen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: dass nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemandem zu befehlen hat.

* Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei; gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem Einer dies, der Andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber „lasst uns machen.“ Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, dass alle künstlichen Einrichtungen, welche eine Vernunftidee, (wie die von einer Regierung ist,) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung, (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit,) praktisch beweisen soll, nicht durch blos zufällige Aufsammlung und willkührliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenngleich nur dunkel liegenden Princip und darauf gegründeten Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, dass die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Classen und Facultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern dass die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eigenes gefühltes Bedürfniss, (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken,) *a priori* auf ein Princip der Eintheilung, was sonst empirischen Ursprungs zu sein scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck, (auf das Volk Einfluss zu haben,) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines Jeden ewiges

Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den grössten Einfluss haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äusseres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnliche angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten stattfinden; nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medicinische Facultät. Nach dem Naturinstinct hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht und nur zuletzt, (fast nur wenn es zum Sterben kommt,) ob es zwar um die Seligkeit zu thun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei obere Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertrauten Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volks auch nicht anders sein kann, weil ohne diese es keine beständige, für Jedermann zugängliche Norm, darnach es sich richten könnte, geben würde. Dass eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende, (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten müsse, versteht sich von selbst; weil diese sonst nicht als von der Regierung sanctionirt, schlechthin Gehorsam fordern könnte, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äusseren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum fasslicheren Begriff

und sichereren Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Facultäten abgefasst werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auctorität; selbst dadurch nicht, dass sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Facultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog, (als zur obern Facultät gehörig,) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medicinalordnung. — Sobald eine dieser Facultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt, so verletzt sie die Auctorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philosophischen, die ihr alle glänzenden, von jener geborgten Federn ohne Verschonen abzieht und mit ihr nach dem Fuss der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müssen die obern Facultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der untern ja nicht in Missheirath einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologischen Facultät.

Dass ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, dass er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniss seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Dass aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher, nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Facultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses, (freilich nicht erweisliches oder

erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen; weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt sein, und, da es keinen von Gott autorisirten menschlichen Schriftausleger gibt, muss der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, dass die Vernunft sich darein menge und ihre, (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserem Willen betrifft, so muss der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigene moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade, (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders, als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt, dass diese auch mit der grössten Aufrichtigkeit und dem grössten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebte, so überspringt er, (wie der Bruder des Romulus,) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muss aber wohl merken, dass ich hier vom reinen *(purus, putus)* biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein, (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt,) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmässigkeit derselben, imgleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billiger Weise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, dass etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muss von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äussern und obersten Willen darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, dass sie den Unterthanen nicht die Freiheit lässt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfacultät für die Praxis doch besser bestellt, als mit der theologischen; dass nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer Gesetzcommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologischen Facultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich dass die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) statuirt und für immer geschlossen zu sein behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, dass es beinahe vergeblich sei, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege *(jus certum)* zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser lässt sich den Anspruch nicht nehmen, dass seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juristischeu Praktiker, (Advocaten oder Justizcommissarien,) die dem Clienten schlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich sein

wollen *(ob consilium nemo tenetur)*, so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, dass alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität geglaubt wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getrauten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keineswegs bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer thun können, weil sie in diesem Leben keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muss, als Gelehrter irgend einer Facultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muss. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, nothwendig grosses Interesse nimmt; so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Facultät (praktischer Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Obersanitätscollegium und Medicinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen, wegen der besondern Beschaffenheit dieser Facultät, dass sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muss, — weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Facultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müssten, — nicht sowohl in dem, was die Aerzte thun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, dass es fürs Publicum überhaupt Aerzte, zweitens, dass es keine Afterärzte gebe (kein *jus impune occidendi*, nach dem Grundsatz: *fiat experimentum in corpore vili*). Da nun die Regierung nach dem ersten Princip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des

Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die medicinische Polizei betreffen.

Diese Facultät ist also viel freier, als die beiden ersten unter den obern, und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja was die Lehren derselben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanctionirte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht,) sondern nur Verordnungen (Edicte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Facultät besitzt, welchen aber, (als in keinem Gesetzbuch enthalten,) die Regierung zu sanctioniren nicht Befugniss hat, sondern jener überlassen muss, indessen sie durch Dispensatorien und Lazarethanstalten den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die medicinische Polizei betreffend, die Regierung interessiren, dem Urtheile ihrer Facultät unterworfen.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der unteren Facultät.

Man kann die untere Facultät diejenige Klasse der Universität nennen, die, oder sofern sie sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, dass man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; sie aber darum, weil es befohlen ist *(de par le roi)*, für wahr anzunehmen, ist nicht allein objectiv, (als ein Urtheil, das nicht sein sollte,) sondern auch subjectiv, (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann,) schlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falsche Urtheil nicht in der That für wahr an, sondern gibt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur

wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muss er doch, dass ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, dass er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sei, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigenfalls seine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge ist. — Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäss) zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Facultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muss, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muss aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muss eine philosophische Facultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit, (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt,) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Facultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen, (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt,) wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, blos frei zu sein, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzustellen, muss sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Facultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniss, (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniss, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniss darbietet;) das andere der reinen Vernunfterkenntnisse, (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten,) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Sie erstreckt sich ebendarum auf alle Theile des menschlichen Wissens, (mithin auch historisch über die obern Facultäten,) nur dass sie nicht alle, (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der obern) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne dass diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Facultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jeder oberen Facultät, (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Aerzten,) kann es allerdings verwehrt werden, dass sie den ihnen in Führung ihres respectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein; weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letzteren nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten liessen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Facultäten sie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktischer Weise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntniss gelangen, weil es sich selbst bescheidet, dass Vernünfteln nicht seine Sache sei, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der untern Facultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, dass die obern Facultäten, (selbst besser belehrt,) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoss finden werden; da er nur ein besseres Verständniss der Mittel zu ebendemselben Zweck ist, welches, ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objectiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjectiven, sein Urtheil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List, (wozu auch Bestechung gehört,) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Facultäten um den Einfluss aufs Volk geführt, und diesen Einfluss können sie nur bekommen, sofern jede derselben das Volk glauben machen kann, dass sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und des langen Lebens) gewärtig zu sein.

Die philosophische Facultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: rechtschaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, sich mässig im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem allem es freilich nicht eben grosser Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch grösstentheils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei obern Facultäten werden nun vom Volk, (das in obigen

Lehren für seine Neigung zu geniessen, und Abneigung sich darum zu bearbeiten schlechten Ernst findet,) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu thun, die annehmlicher sind; und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philosophen da schwatzet, wusste ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorschlusse mir ein Einlassbillet ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Process gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und missbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studirt, dass ihr mehr wissen müsst, als unser einer, (von euch Idioten genannt,) der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiss; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergrosse Begriffe. Daher ist es natürlicher Weise vorauszusehen, dass, wenn sich Jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Facultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei oberen Facultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publicum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn sie bei einer passiven Uebergebung an solche kunstreiche Führer sich alles Selbstthuns überhoben, und mit grosser Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die obern Facultäten solche Grundsätze annehmen, (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist,) so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Uebertretung der Gesetze nicht allein als kein Hinderniss, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre grosse Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen sein. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten,

(denn deren Weisheit ist ihm zu hoch,) sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk *(sçavoir faire)* verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Aerzten geleitet sein, die, als Praktiker, die vortheilhafteste Vermuthung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluss berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicher Weise dem am meisten anhängt, wobei es am wenigsten nöthig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, dass buchstäblich glauben, ohne zu untersuchen, (selbst ohne einmal recht zu verstehen,) was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sei, und dass durch Begehung gewisser vorschriftmässigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, dass die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den obern und der untern Facultät, weil das Princip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisirte Gesetzlosigkeit selbst sein würde. — Denn da Neigung und überhaupt das, was Jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein solches, von den obern Facultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanctionirte, indem sie wider die Vernunft selbst verstösst, jene oberen Facultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmässigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer sein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den obern Facultäten aufzulegen befugt sein mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig sein darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft, (deren Interesse die philosophische Facultät zu besorgen hat,) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkührliche, obzwar höchsten Orts sanctionirte Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den obern Facultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmässig sein, und dieses nicht blos als Befugniss, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, dass alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.

Wenn die Quelle gewisser sanctionirten Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden; die philosophische Facultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntniss (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der untern Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgibt, nur als subjectiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses sein würde,) so muss es der philosophischen Facultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt

eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt, und entschlossen dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Uebereinkunft *(amicabilis compositio)* beigelegt werden, sondern bedarf (als Process) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, dass er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Facultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Facultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muss. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publicum selbst gefährlich werden müsste. Alle Satzungen aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanctionen der Regierung, womit diese die oberen Facultäten versieht. Folglich kann die philosophische Facultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Facultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er ist nicht ein Streit der Facultäten mit der Regierung, sondern einer Facultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der obern in ihren besondern Schutz genommen hat, sofern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäss sein würde, über den innern

Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden, und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die oberen Facultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als bürgerliches gemeines Wesen, und sind daher, weil sie dem Einfluss der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, dass es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich nicht anständig findet.* Die Klasse der obern Facultäten, (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit,) vertheidigt die Statute der Regierung, indessen dass es in einer so freien Verfassung, als die sein muss, wo es um Wahrheit zu thun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muss, welche die Bank der philosophischen Facultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst erspriesslich oder nachtheilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Facultäten in Ansehung der für den öffent-

* Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volks, (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht,) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen treten sofern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhasster Name aber sehr missverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie durch Einfluss auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und so einer gesetzmässigen Regierung den Einfluss abgewinnen können.

lichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen, und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der obern Facultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Facultäten zu grösserer Vollkommenheit bewirken muss, und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, dass die Letzten die Ersten, (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Facultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser, als in ihrer eigenen absoluten Auctorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonismus, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien *(concordia discors, discordia concors)* ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, sowie das politische, aus Freiheit und Eigenthum besteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor diesem vorhergehen muss; folglich den oberen Facultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne dass es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publicum zu bringen.

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkühr eines Andern ausfliessen; dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Dass dieses so sei, d. i. dass Religion nie auf Satzungen, (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen,) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heisst Theologie,) sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote, (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen,) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie d. i. dem Object nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist blos formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschie-

dene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, soviel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloser Vernunft gegründet,) der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so lässt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere, als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem Anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als bloses sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört. Die biblisch-theologische Facultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung im gleichen Maasse, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel, (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt,) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (*κατ' ἄνθρωπον*) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (*κατ' ἀλήθειαν*) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als blose Zulassung gewisser damals herrschender an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Reli-

gion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstossen, (z. B. das von den Besessenen,) oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, die jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. (Z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah, welche als Judaismus, wenn sie irriger Weise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: *nunc istae reliquiae nos exercent.* CICERO.)

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Princip die obere Facultät (der biblische Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muss, indem die erstere, als für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müssten, wegzuphilosophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische d. i. mehr auf Religion, als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muss und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftstelle, sich das Vorrecht anmasst, ihn zu bestimmen. Folgendes sind die philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden werden will, dass die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern dass blos die Grundsätze der Auslegung so beschaffen sein müssen; weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion, (die blos ein Gegenstand der Vernunft sein kann,) auszumitteln sei, auch von der Vernunft dictirt werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der

praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen etc. versucht habe,) er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Ebenso ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit* (ebendaselbst), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird; so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, dass wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht

* Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punkt im 16. Jahrhundert ist von so originaler Art, und dient so gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man gerathen kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstractum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muss dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen specifisch unterschieden und man wird, nicht ohne Grund, versucht anzunehmen, dass dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte ebendesselben gesagt werden.

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann? Des Apostels Schluss also: „ist Christus nicht auferstanden,“ (dem Körper nach lebendig geworden,) „so werden wir auch nicht auferstehen,“ (nach dem Tode gar nicht mehr leben,) ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein, (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen,) so hat er doch hiemit nur sagen wollen, dass wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommener Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, dass er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hiebei erreicht, wenngleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, sieht einem förmlichen Abschied (nicht blos aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus, (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen,) da doch eher das Frohsein über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten, er solle Israel erlösen“, lässt auch nicht abnehmen, dass sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, dass ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt sein lassen sollen, uns in soviel gelehrte Unter-

suchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflösst, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserem Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, dass, was menschlicherweise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπῶς) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniss ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Dass aber selbst, wenn man dem heiligen Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäss findet, und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrthums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstossen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs Deutlichste erhellt, dass seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muss, welche darum auch von einer grossen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem grossen Theil derselben wieder verlassen, oder so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoss gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung physischer Erscheinungen geräth, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone, wie die übrige heilige Geschichte in der Schrift vorgetragen worden, und fast nicht zu zweifeln ist, dass ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, dass die Vernunft dabei bestehen könnte, um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen,) ohne dass man ihnen diese Befugniss bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs **Thun** an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemässer Sinn muss allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll, (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ,) sondern das was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmässig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht blos in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens z. B. dessen, was sich auf dem Zeugniss Anderer geschichtmässig gründet, oder auch weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders, als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären, kann, zu einem Princip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht, noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubt und getauft wird, wird selig etc., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarischen Dogmen und ihre Authenticität kann also eine moralische wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Ebendieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muss, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrsame der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen dass es des Lehrers Sache ist, davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende

Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muss als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das Letztere zu enthalten scheinen, muss also auf die Uebereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts Anderes, als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber, (d. i. die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieses Guten,) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heiligen Beispiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine blos passive Ergebung an eine äussere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle: wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache,) und daher sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor

seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe,) gläubig anzunehmen.

Diese Befugniss ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll, (nämlich dem heiligen Gesetz angemessen,) das muss er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicher Weise möglich, so darf er hoffen, dass es durch äussere göttliche Mitwirkung, (auf welche Art es auch sei,) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel, (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit,) Muth und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht, (Gott wohlgefällig zu werden,) nicht verzweifelt. — Dass er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes, (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist,) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese Kenntniss auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk, nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sich vollständig und zweifelsfrei sein muss.

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben; sie hat, sagt man, erstlich eine naturalistische Religion, und nicht Christenthum zur Absicht. Antwort: das Christenthum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel; deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die, (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle,) sofern sie den mo-

ralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturalistisch nennen, wenn sie es zum Grundsatze macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christenthum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es blos eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, dass die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche sein möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erstlich: das sind ja insgesammt Urtheile der philosophischen Facultät, welche sich also in das Geschäft der biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmässiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck, (dergleichen die Religion ist,) einen Werth hat, und gibt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? Es thut auch der theologischen Facultät keineswegs Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, dass jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiss ich keinen andern Vergleich, als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr, dass der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch.

Antwort: es ist gerade das Gegentheil, nämlich, dass, wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muss, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue, (das doch nicht noch wahrer, als wahr sein kann,) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufspähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborg's) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberschwengliche, wenn sie das Uebersinnliche, (was in allem, was Religion heisst, gedacht werden muss,) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdenn seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr stattfindet.

Es gibt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: als Offenbarung muss die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnissquell selbst liegt anderswo, als in der Vernunft. Antwort: eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muss sie nicht blos nach Grundsätzen der Geschichtslehren, (mit sich selbst zusammen zu stimmen,) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non)* ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: vor allem Praktischen muss doch immer eine Theorie vorhergehen, und da diese Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend sein dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche an-

gesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als dass die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute, (dass sie göttliche Sprüche sind,) nicht beurkundigt werden kann, weil, dass sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müsste, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: wie kann man einem Geistlichtodten das „stehe auf und wandle" zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Princip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden, (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind,) und das ist schon ein Thun, welches keines äusseren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, ist eine umsonst angenommene Ursache *(petitio principii)* zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstünde, annehmen, dass es uns zu Theil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur, sofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und voraussetzen. Antwort: eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröstenden Ausspruch: „dir sind deine Sünden vergeben," wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunftgründen beruht und dadurch *a priori*, wenigstens in praktischer Absicht gewiss ist, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Decrete in An-

sehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch ertheilte Zusage dazu kommen darf, beweiset mehr die ächte moralische Gesinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube thun kann.

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir Niemand verstehen, als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, soferne sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverschiedenheit geben, (denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich;) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun blos auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet sein, sofern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre herkulische und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Christenthums, wenn man unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes blos eine Secte*

* Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Missbrauchs), dass sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen; gleich als ob es mehr,

des letzteren, so, dass es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt seiner ungetheilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christenthum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube sein, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube sein dürfte, bei dem es forthin bleiben müsste, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich *a priori* durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sectenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superstition oder Heidenthum, (die einander wie *A* und *non A* entgegen sind.) Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt, Heidenthum, der es nicht darin setzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt *(ethnicismus brutus)*, oder weil er etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht *(ethnicismus speciosus)*.

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder blos statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunft-

als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müssten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sectenname angesehen werden, von Leuten, denen man, (wie in Peregrinus Proteus geschieht,) viel Uebles nachsagen kann; welches in Ansehung des Christen nicht stattfindet. — So verlangte ein Recensent in der Hallischen gel. Zeitung, dass der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine blose Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen.

lehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen- der anderen aber den reinen Religionsglauben aus.*

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern *(catholicismus hierarchicus)*, ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus setzt, die nur da stattfindet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blos Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmässigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit *(catholicismus rationalis)*. Die Sectirerei in Glaubenssachen wird also bei dem letzteren nie stattfinden, und wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirismus in Glaubenssachen dem Rationalismus unterzuschieben und so das blos Zufällige für an sich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen geben kann, so ist leicht einzusehen, dass der blose Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen sein werde.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probierstein der Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum; denn dieses besteht darin, das Aeusserliche (Ausserwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, dass die ganze Religion darüber in einen blosen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht und alsdann baares Heidenthum wird,** wider welchen Schimpfnamen es nichts verschlägt zu sagen, dass jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien; denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten

* Diese Eintheilung, welche ich nicht für präcis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

** Heidenthum *(paganismus)* ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht ebendieselben kirchlichen Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dschaur u. s. w), nämlich der Ungläubigen.

selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth, (nicht etwa blos Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung,) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen lässt. Die kirchliche Auctorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschliessen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste und nichtswürdigste Mensch in ebendemselben Grade tauglich ist, als der beste, zu setzen bedacht sind; sie mögen auch einen noch so grossen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen, (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben,) anhängen, als sie immer wollen.

Von dem Punkte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluss auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewusstsein der Freiheit verbunden ist, indessen dass der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Diese Gewalt veranlasst entweder blose Absonderung von der Kirche (Separatismus), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr; oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu ebenderselben bekennen (Schismatiker); oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanctionirte Gesellschaften (Sectirer), deren einige noch besondere, nicht fürs grosse Publicum gehörende, geheime Lehren aus ebendemselben Schatz her holen (gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit); endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten Allen genug zu thun meinen (Synkretisten), die dann noch schlimmer sind, als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil, wenn einmal doch ein Kirchenglaube im Volk sein müsse, einer so

gut, wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben lässt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheile des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äusserste Geringschätzung der Religion verrathen würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sectirerei, (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist,) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, dass es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate gibt, und sofern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich dass Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der grösseren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst, (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, (also der unsichtbaren Kirche,) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): dass die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muss, Gott sich durch etwas Anderes, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen,) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung *

* Moses MENDELSSOHN wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine (*argumentatio ad hominem*). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er

(zum Christenthum als einem messianischen Glauben,) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen; so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Bendavid's, die Religion Jesu (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium,) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen würde; wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müsste, um die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen; welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muss, und so das, was man als den Beschluss des grossen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge), wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde stattfindet.

Wenn aber gefragt wird: nicht blos, was Christenthum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde, (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu thun, damit der Religionsglaube bessere Menschen mache?) so ist der Zwech zwar einerlei und kann keinen

wahrscheinlischer Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus eurem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen; — dass er aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden

Sectenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbei führen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr, wie eine Ursache denken lässt, und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sei, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch sein können, — weil diese allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken, — so muss für den, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt, (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird,) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss möglich, und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen? Ich behaupte, dass, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derselben vorstellig machen kann,) man *a priori* einen unausbleiblichen Sectenunterschied, den blos diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbei zu rufen, vorher sagen kann, ja dass diese Spaltung auch die einzige sei, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensecten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung und drittens dem Beweis, dass das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1) die Aufgabe, (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief,) ist: der Religionsvortrag muss zum Zweck haben, aus uns andere, nicht blos bessere Menschen, (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären,) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen, (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten,) neben dem ehrbaren, (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen; so, wie

man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden todt sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) sein würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art sein müsse, so dass die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgeht, („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt".) In der einen Secte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrschaft des Bösen in sich los zu kommen, worauf dann das gute Princip sich von selbst einfinden würde; in der andern, das gute Princip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrschend sein würde.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluss möglichen Metamorphose des Menschen mag zwar schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben; sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Frankischen und mährisch-Zinzendorf'schen Sectenunterschied (den Pietismus und Moravianismus) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen, (womit die menschliche Natur amalgamirt ist,) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Busse, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluss eines himmlischen Geistes in seinem nöthigen Grade erreichbaren Gram *(moeror animi)*, um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, dass er sich nicht genug grämen, (mithin das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun", wie der sel. HAMANN sagt, „den Weg zur Vergötterung." Nämlich nachdem diese Gluth der Busse ihre grösste Höhe erreicht hat, geschehe der

Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstthun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt, (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen,) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt: dass, da das Gebet, wie es heisst, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiss, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Secte Meinung geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewusst werdende Mensch zum Besseren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschliessung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen; aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begibt sich unter die des Guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicher Weise unvermögend sei, vielmehr nichts Geringeres, als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewusstsein eines continuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten fehlen kann; doch ohne dass eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein continuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um

das Object und den Zweck aller Religion, (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Theile überein,) sondern um die subjectiven Bedingungen zu thun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend, (die ein leerer Name sei,) nicht die Rede sein kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig sind, dass es hiemit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin von einanderr trennen, dass der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt los zu kommen, bestehen muss, de andere aber dieses gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schliesst, weil die vorige mit dem Bösen (als *pactum turpe*) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzustande, auch wohl äusserlich einen Sectenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Parteien kennbar machen dürfte.*

3) Der Beweis: dass, wenn, was Nr. 2 verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1 dadurch aufgelöset sein werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müsste beweisen, dass in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, dass der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen)gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders, als durch ein Wunder zu erklären weiss, also von etwas Uebernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal,

* Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches, (wenn dergleichen möglich wäre,) in einer dieser Secten erzogen wäre, haben? Denn dass eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth sich in Gebehrdung und Ton der Sprache äussern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate oder, wie sie Herr NICOLAI nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Carricatur Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist,) sondern die phantastische, und bei allem Schein der Demuth stolze Anmassung, sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

dass sie in der That Erfahrung sei, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiss, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniss gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder blose Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluss der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser blos in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmassung. — Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflösung jenes Spenerischen Problems, als die zwei angeführten sectenmässigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der blosen Orthodoxie ersetzen könne. In der That ist nicht allein in die Augen fallend, dass ein solches in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch überzeugend gewiss, dass nur durch dasselbe und das in diesem Princip enthaltene Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluss auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehre (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefasst haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen, als Gegenstande der Erfahrung, nicht vermuthen sollte. Dass wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen; ohne dass es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben oder wohl gar seine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber dass wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Na-

tur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen, diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere, (wenn es zum Widerstreit kommt,) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde. — Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben, von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen); und selbst die Bibel scheint nichts Anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten, sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist, zwischen dem seelenlosen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Mysticismus, die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könnte angedeihen lassen, oder

ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf, (wie man es denn mit Grunde thun kann,) dass es der Regierung Sache gar nicht sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweisen, (denn das muss sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicher Weise vom Volk und dessen Lehrern her hat,) so kann ihre Absicht nur sein, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalismus (Kirchenglauben ohne Bibel) sanctioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluss der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das sein, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen; weil diese die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muss rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll.* Endlich kann sie am wenigsten den

* Was den Staat in Religionsdingen allein interessiren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hiebei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein gross Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit, (nur dass er sich nicht verspäten muss,) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich dass, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schick-

Mysticismus als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Oeffentliches ist, und sich also dem Einfluss der Regierung gänzlich entzieht.

Friedensabschluss und Beilegung des Streits der Facultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun und, was das Formale betrifft, den Process zu instruiren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Facultät, (doch nur als *prima inter pares.)* — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und *a priori* erkennbaren Vernunftreligion, (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen,) sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authenticität, als eines Geschichtsglaubens, (nicht eben des moralischen; denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können,) doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird. *

sal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet, (*desine fata deûm flecti sperare precando.)* — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

* Im römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punkt (das Bibellesen) betreffend, mehr Consequenz, als im protestantischen. — Der reformirte Prediger, La Coste, sagt zu seinen Glaubensgenossen: „schöpft das göttliche Wort

Der biblische Glaube ist ein m e s s i a n i s c h e r Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem m o s a i s c h - messianischen, und einem e v a n g e l i s c h-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, dass er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem Andern, als einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden darf; — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen G e s c h i c h t s e r z ä h l u n g etwas schwächen dürfte.*

aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müsst ja nichts Anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde.“ — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „ausser der Kirche (der katholischen) ist kein Heil,“ consequenter, als die protestantische, wenn diese sagt: dass man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist, (sagt Bossuet,) so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger, als selig, kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

* 70 apokalyptische Monate, (deren es in diesem Cyklus 4 gibt,) jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ste Jahr, als das grosse Ruhejahr, (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind,) abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Aegypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahr), — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, dass auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel (*in ordine temporum pag.* 9. *it. p.* 218 *sqq.*) bringt 3939, als die Zahl der Geburt Christi, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Christi, ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt, jede zu 490, oder auch 40 apokalyptische Perioden, jede zu 7 mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigsten das g r o s s e Ruhejahr und von jedem g r ö s s t e n Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden, dass die letztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-praktischer Vernunft dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen, (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass Gott es sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Dass es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken; er muss sie doch für Täuschung halten.*

4 grossen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach BENGEL würde die Tafel der heiligen Geschichte so aussehen:

2023: Verheissung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen;
2502: Besitzerlangung desselben;
2981: Einweihung des ersten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündfluth lässt sich so *a priori* ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieser bis zum Rufe Gottes an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hiezu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? FRANK's *Cyclus iobilaeus* dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunkt der mystischen Chronologie herum.

* Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes, — (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu,) — bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „dass ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte."

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgesetzter Mensch,) sondern muss aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Idioten (im Wissenschaftlichen), an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft betrachtet werden, die eben durch diese Einfalt auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluss haben musste. — Die Bibel war das Vehikel derselben, vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authenticität dieses Gesetzbuchs als eines göttlichen, (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote,) beglaubigt also und documentirt sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber die Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen *(principale)*, sondern nur zum Beigeselleten *(accessorium)* desselben gehören. — — Den Ursprung aber dieses Buchs auf Inspiration seiner Verfasser *(deus ex machina)* zu gründen, um auch die unwesentlichen Statute desselben zu heiligen, muss eher das Zutrauen zu seinem moralischen Werth schwächen, als es stärken.

Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu sein, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem blosen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluss hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluss, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz

der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtniss (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten; es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauren machen, jenes grosse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, dass, wenn die Bibel, die wir haben, ausser Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen, in Absicht auf die Dauer, dem folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Allarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben Einiges gerügt werden sollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Dass aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube.*

* Aberglaube ist der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein grösseres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Natur-

Von der biblischen Auslegungskunst (*hermeneutica sacra*), da sie nicht den Laien überlassen werden kann, (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System,) darf nun, lediglich in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden: dass der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doctrinal verstanden werden solle. — Im ersteren Falle muss die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen blosen Geschichtssatz ist todt an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirect auch für das Volk in gewisser pragmatischen Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. —

gesetzen erklären lässt, — es sei im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht? oder: steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hier vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz stattfinden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (*supernaturalium non datur scientia*). — — Hievon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch-messianischen Glaubens sahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken, (wir hofften, er würde Israel erlösen;) denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheissen. Nun trug es sich zu, dass, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall gerieth: dass auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit seinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubten; denn da wären sie Kinder Abrahams im Glauben, (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung.) — Es ist kein Wunder, dass diese Entdeckung, die in einer grossen Volksversammlung eine so unermessliche Aussicht eröffnete, mit dem grössten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein solches in biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Factum zu glauben und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

Denn die heiligen Schriftsteller können als Menschen auch geirrt haben, (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt,) wie z. B. der heilige Paul mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der mosaisch-messianischen Schriftlehre in die evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch geboren waren, sich in grosser Verlegenheit befindet, und so, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch thun muss. — Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft *(a priori)* in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den Keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein Jeder fasst, in seiner Absicht, (die es haben muss,) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doctrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse, — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung, — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disciplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden, (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

Und so haben die Theologen der Facultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniss, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten; doch

unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Dictatur (des Religionsedicts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: *provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.*

Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und muthmassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.

Dass es bei allem Wechsel der Meinungen noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen oder auch es, chiliastisch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung einmal entbehren müsste?

Wer ist der Redacteur der biblischen Bücher (alten und neuen Testaments), und zu welcher Zeit ist der Kanon zu Stande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig sein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen im Stande sein?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den sogenannten 70 Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datiren? u. s. w.

Die praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buchs in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Absicht muss ihr nachstehen, wenn sie hiemit in Collision kommt. — Man muss sich daher wundern, dass diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphrastische Be-

handlung eines Texts der paränetischen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit und was man vermittelst ihrer aus der Bibel, durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Conjecturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muss diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur, (wenigstens hauptsächlich) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken lässt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede sein soll,) muss die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe sein, (denn deren bedarf die sittlichthätige Vernunft hiebei nicht, und das empirische Erkenntniss vermag es auch nicht,) sondern blos Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprincipien auf Facta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion.*

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, dass Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und

* In einem seiner Dissertation: *de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore* Carol. Arnold. Willmans, *Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum* 1797. beigefügten Briefe, welchen ich, mit seiner Erlaubniss, und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlusshöflichkeitsstellen, hiemit liefere, und wel-

Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Aehnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniss. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die, als solche, gänzlich von der Welt, oder von den Aussendingen und Umständen abhängig sein musste; sie machte also den Menschen zu einem beinahe blos passiven Theile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus active Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes „ist“ und dieses „soll“ führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand, und auf der andern Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich von einander unterscheiden. In der Natur ist alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus, zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt, bestimmt sein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Uebersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen sein möchte; sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu sein; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Aussendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menschen sein; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Mensch muss für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht blos aus Kate-

cher diesen, jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten lässt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

gorien, d. h. Aeusserungsarten, die blos auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstand auf; weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die blos irdische oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu sein, dass wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere, (indem wir doch den Instinct auch als eine Art von Verstand ansehen können, insofern zum blosen Verstande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muss also blos zur Natur gehören, und wenn der Mensch blos Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Thieren unterscheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten, (dessen Instinct oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen.) — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich actives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind blos seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Aussendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkungen des Verstandes, sie reizen ihn zur Action, und das Product dieser Action sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich die Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das sein, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich sein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unsern Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Product aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponiren müssen. Ein Beispiel gibt die Naturwissenschaft. Aussendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch

zur Action; das Product hievon ist Leben. — Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Aussendingen; der Körper lebt dadurch, dass er auf die Aussendinge reagirt, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Aussendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Aussendinge nicht seine Welt. Ebenso mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Aussendingen entsteht diese seine Welt, ohne Aussendinge wäre er todt; — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, dass wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Action und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Action sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen sein. Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Action sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches speculatives Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muss folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt sein,) sondern nur als praktisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist blos und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, dass seine Action nicht Reaction, sondern eine reine objective Handlung sein soll, oder dass die Triebfedern seiner Action nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; dass er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der speculativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muss die Triebfeder der Action des freien Willens etwas sein,

was im innern Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreisst und über sie erhebt, dass wir, als moralische Wesen, die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine blos dem Menschen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität, und nicht der Verstand, ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig actives und insofern ein selbstständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Action der Aussendinge und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmt werden soll: d. h. der Mensch blos durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Aussendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand sein würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sei, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluss wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „dass mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht, mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen; weil doch dieser Verstand immer nur für irdische, sinnliche Dinge brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Uebersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?“ Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe und die gewiss zur Beruhigung, und vielleicht auch moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt so wenig, wie der Körper, vom Menschen selbst ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiss, er ist nichts Wesentliches, — ein gutgebauter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, dass es mit dem Verstande eben so wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen erspriesslich sein? Die neuere Naturlehre des Menschen

harmonirt sehr mit dieser Idee, indem sie den Verstand blos als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Product der Gehirnwirkung ansieht. S. Reils physiologische Schriften. Auch die älteren Meinungen von der Materialität der Seele liessen sich hiedurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der Jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muss. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor, von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniss, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Klasse von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich Anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, dass diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottes-Dienst heisst und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; dass sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute, und fand, (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet,) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im Wesentlichen ganz

Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, dass sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, dass sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Uebereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren mit ihrem inneren Gesetze schliessen; denn wenn man sie z. B. fragt, warum? so ist ihre Antwort: sie legitimirt sich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben so finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden, (verzeihen Sie mir den Ausdruck,) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind grösstentheils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch, wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurtheilloses Raisonnement und Urtheil über religiöse Gegenstände.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei.

1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird.* — Uebrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen, (ob etwa künftig neue Racen derselben entstehen möchten,) sondern um die Sittengeschichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff *(singulorum)*, sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen *(universorum)* zu thun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Grossen) zum Besseren beständig fortschreite?

* Wer ins Wahrsagen pfuschert, (es ohne Kenntniss oder Ehrlichkeit thut,) von dem heisst es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit; mithin als eine *a priori* mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, dass über kurz oder lang nicht blos Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert, dass ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mussten daher natürlicher Weise vergeblich in der Luft verhallen; weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluss reicht, es eben so, und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich. — Man muss, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, dass sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heissen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verrätherische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken lässt, sich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann: alsdenn aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben,

die sie also auch ohne besondere Wahrsagergabe vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung, (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist.)

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospect gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde,) die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs grosser wie Berge sich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemessener Uebel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngste Tag ist vor der Thür; und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.

b.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe, und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden;

— und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjects geschehen müsste, wozu dieses aber wiederum eines grösseren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maass des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonismus, mit seinen sanguinischen Hoffnungen, scheint also unhaltbar zu sein, und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens auf der Bahn des Guten, wenig zu versprechen.

c.

Von der Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Thorheit ist der Charakter unserer Gattung. In die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu sein, wenn es auch nur der Abwechselung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreissen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu lassen. — Das Princip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr eines durchs andere neutralisirt zu sein; welches Thatlosigkeit zur Folge haben würde, (die hier der Stillstand heisst;) eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch vorwärts und rückwärts Gehen so abwechseln zu lassen, dass das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloses Possenspiel angesehen werden müsste, was ihr keinen grösseren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die anderen Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.
Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht im Ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch Niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und, mit beschleunigtem Falle, zum Aergeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunkt (*punctum flexus contrarii*) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche, (sagt der Abt Coyer,) unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!“

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, dass dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Copernicanischen Hypothese ihren regelmässigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben; sollten sie sich darüber auch in Tychonische Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, dass wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewissheit nicht vorhergesehen werden können, (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied,) weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muss.

Wenn man dem Menschen einen angebornen und unveränderlich-guten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maass er nicht kennt, weiss er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muss irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und, (da dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll,) Urheber desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber lässt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind. Dass diese letzteren sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann, wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muss eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schliessen liesse, welcher Schluss dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit, (dass es immer im Fortschritt gewesen sei,) ausgedehnt werden könnte, doch so, dass jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen *(signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum)* angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben,) sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was gross war, unter Menschen klein, oder, was klein war, gross gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hevorkommen. Nein, nichts von allem dem. Es ist blos die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele grosser Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer, (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind,) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfliessende Ursache ist zwiefach; erstens, die des Rechts, dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens, die des Zwecks, (der zugleich Pflicht ist,) dass diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere, als die republicani-

sche Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann*, mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniss der Sitten) abgehalten, und so dem Menschengeschlechte, bei aller Gebrechlichkeit, der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasmus, ob er zwar, weil aller Affect, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlass: dass wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der blose Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten** und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äussere zuschauende Publicum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisirte.

* Es ist aber hiemit nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Constitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch ist das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republicanisiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republicanisiren. — Dennoch haben verläumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegiesserei für Neuerungssucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht; indessen dass auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr, als hundert Meilen entfernt war.

** Von einem solchen Enthusiasmus der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: *postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.* — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, dass er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; dass dieses seine Glückseligkeit blos der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen lässt, verdanke, und alle Anmassung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe, (weil dieses den Begriff eines erlaubten Wider-

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muss etwas Moralisches im Grundsatze sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des grossen und Epoche machenden Einflusses, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung *(non singulorum, sed universorum)* angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern, (wie es Herr ERHARD ausdrückt,) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von innen und aussen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republicanischen; die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts

stands in sich enthält,) ungereimt, ja gar strafbar sei? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich, wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen gnügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; sondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt, (der eine setzt sie hierin, der andere darin,) weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewusstsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thier, nach dem formalen Princip seiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen, und dabei doch republicanisch, d. h. im Geiste des Republicanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

(des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte, nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheissen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde, (wie Politiker jetzt wahrsagern,) so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muss, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht blos gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht blos auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub,

noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte eben so mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloses Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen, in Ansehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellten amtsmässigen, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstössig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verschrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk, (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt,) sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfniss zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde *(gravamen)* vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmässig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Constitution. Es wäre Verletzung der Majestät des grossbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sei eine unbeschränkte Monarchie; sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung sein, und doch weiss ein Jeder sehr gut, dass

26*

der Einfluss desselben auf diese Repräsentanten so gross und so unfehlbar ist, dass von gedachten Häusern nichts Anderes beschlossen wird, als was er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels,) um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, dass die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie* täuscht, indessen dass seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es ingeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein Platonisches Ideal heisst *(respublica noumenon)*, ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäss organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstel-

* Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein absoluter Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muss, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der grossbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Constitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich dass er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

lung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung *(respublica phaenomenon)*, und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Grossen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber, (weil jenes nicht sobald zu Stande kommt,) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiste der Freiheitsgesetze, (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde,) gemäss sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmässigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlasst sein mögen; d. i. in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, *a priori*, aufgestellt werden kann.

Allmählig wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältniss gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten ver-

grössert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluss) erforderlich sein würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfes halten möchte.*

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, dass durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigsten an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen lässt. Denn nicht allein, dass das Volk dafür hält, dass die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat, (wie Büsching klagt,) weil er alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen

* Es ist doch süss, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen; aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Plato's *Atlantica*, Morus *Utopia*, Harrington's *Oceana* und Allais *Severambia*, sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (Cromwell's verunglückte Missgeburt einer despotischen Republik ausgenommen,) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen; kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht, und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, dass der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire, und, statt Revolution, Evolution versuchend zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen; so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab, (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heisst,) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich dass sie das grösste Hinderniss des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die, ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Besseren fortschreiten kann.

Beschluss.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete, den einen, dass der Puls besser schlüge, den anderen, dass der Auswurf, den dritten, dass der Schweiss Besserung verspräche u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wirds gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine schnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt, (sagt er,) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in

einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.“ *Sero sapiunt Phryges.* Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniss einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospect ist.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen.

Von der Macht des Gemüths durch den blosen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrath und Professor Hufeland.

Dass meine Danksagung für das den 12ten Dec. 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“, selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen sein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schliessen Ursache haben; wenn das Altgewordensein nicht schon die öftere Vertagung *(procrastinatio)* wichtiger Beschlüsse bei sich führte, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen, als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen und die moralische Cultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen“, und setzen hinzu: „wenigstens kann ich versichern, dass es keine vorgefasste Meinungen waren, sondern ich durch Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hinein gezogen wurde.“

— Eine solche Ansicht der Sache verräth den Philosophen, nicht den blosen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des französischen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung (technisch), wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich Pflicht ist, mit Weisheit zu verordnen weiss; so, dass moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedicin abgibt, die zwar nicht Allen für alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunst, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muss, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhaften Gefühle durch den blosen festen Vorsatz Meister zu sein.

Die, die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten; weil sie aus dem Selbstbewusstsein hervorgeht, und sich nachher allererst Andere fragen lässt: ob es nicht auch sie eben so in sich wahrnehmen? — Ich sehe mich also genöthigt, mein Ich laut werden zu lassen; was im dogmatischen* Vortrage Unbescheidenheit verräth, aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muss, um etwas, was nicht Jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu sein, beifällt, zu seiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmassung sein, Andere mit der inneren Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjective Wichtigkeit (für mich) aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielte. Wenn aber

* Im dogmatisch-praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, spricht der Kanzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt,) oder eigener Erfahrung an sich selbst muss er durch Ich reden.

dieses Aufmerken auf sich selbst und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern, dass jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Uebelstand, mit seinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner, in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muss ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heisst ihm „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern.“

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswerth sein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich thun: nämlich lange zu leben, und dabei gesund zu sein; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, sondern er ist unbedingt. Lasst den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, dass ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier *(Jovi liberatori)* winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung *(procrastinatio)* seines peremtorischen Decrets. Der in wilder Entrüstung gefasste Entschluss des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme; denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltirten Affects. — Unter den zwei Verheissungen für die Befolgung der Kindespflicht, („auf dass dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden“,) enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngern gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden; weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also nicht etwa, weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei

sich führen, sondern blos weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann, („du bist Erde und sollst zur Erde werden",) so lange hat ausweichen und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur misslich bewandt. Man kann sich gesund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urtheilen,) nie aber wissen, dass man gesund sei. — Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit; man mag sie fühlen oder nicht. — Es gibt Viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, dass sie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechselndes Abschweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenngleich nicht den Kraftäusserungen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten; indessen dass der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher sich gesund fühlte, nicht wusste, dass er krank war; denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders, als Krankheit nennen. Die Causalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urtheil irrig sein kann; indessen dass das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgener Weise und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen andern Ausdruck des Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als dass er scheinbarlich gesund sei. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunst, das Leben zu verlängern, (nicht es zu geniessen,) ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben; wie es auch Herr Hufeland so ausgedrückt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muss die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i.

sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge, und ein allmähliges Erlöschen der Lebenskraft aus Mangel der Uebung; so wie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoicismus, als Princip der Diätetik *(sustine et abstine)*, gehört also nicht blos zur praktischen Philosophie als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn blos die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hülfe ausser sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) sucht, sie blos empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken, sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäss, der Vorschrift nicht beistimmen: „man soll Kopf und Füsse warm halten.“ Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten, (wozu die Russen auch die Brust zählen;) gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher, im laulichen Wasser sich die Füsse zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erschlaffung der Blutgefässe in so weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füsse nach sich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift, statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in sich schliesst, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniss am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es grösstentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend; mithin

die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, blos um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch dass sehr alt gewordene mehrentheils verehelichte Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen sein. — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnissweise nur wenig Beispiele davon an die Hand gibt, von solchen, die neben einander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäss gestimmt zu sein verlangt. — Uebrigens ist das Philosophiren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äussern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig ist und die Lebenskraft nicht stocken lässt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft, (der eine absolute Einheit ist,) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maasse durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten in Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch ebendasselbe, oder etwas dem Aehnliches; und sofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse, (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er insofern auch Philosoph und geniesst die Wohlthätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch blose Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, den eingeschränkten Köpfen fast ebendasselbe, und die

mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein grosses Interesse, dass die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, schlagen mussten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, dass, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Discurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenngleich nicht zu schelten pflegt, hiemit Grenzen setzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Object, muthlos zu überlassen, (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden,) — die Grillenkrankheit *(hypochondria vaga*)*, welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist und daher auch die dichtende heissen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüths über seine krankkaften Gefühle Meister zu sein, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menschen zustossen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können; eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, sondern als bevorstehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird; wo dann der Selbstquäler *(heautontimorumenos)*, statt

* Zum Unterschiede von der topischen *(hypochondria intestinalis)*.

sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil er nur selbst, durch die Diätetik seines Gedankenspiels, belästigende Vorstellungen, die sich unwillkührlich einfinden, und zwar von Uebeln, wider die sich doch nichts veranstalten liesse, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und so lange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den blosen Vorsatz Meister werden. Denn wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuirt keine solche Hypochondrie; sondern wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Uebel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Object derselben da sei. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, dass, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er lässt seine Beklommenheit, (welche alsdann blos topisch ist,) an ihrer Stelle liegen, (als ob sie ihn nichts anginge,) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruss des Lebens grenzte. Aber die Ueberlegung, dass die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht blos mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, dass ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, dass ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen, (wie Hypochondrische pflegen,) sondern absichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben thut, als was man geniesst, so können Geistesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegensetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluss auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden, durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.
Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundsätzen der Prädestination, über die Mässigkeit sagen: dass nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und wenn er sein beschieden Theil in grossen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu sein sich Rechnung machen könne; das kann in einer Diätetik als Kinderlehre, (denn im Geniessen müssen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden,) auch zur Regel dienen: nämlich, dass jedem Menschen von Anbeginn her vom Verhängnisse seine Portion Schlaf zugemessen worden, und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, sich nicht eine lange Zeit zu schlafen d. i. zu leben und alt zu werden versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süssem Genuss im Schlummern, (der Siesta der Spanier,) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr, als ein Drittheil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihn sich auch theilweise, (mit Absätzen,) nicht in einem Stück für jeden Tag zumisst, verrechnet sich sehr in Ansehung seines Lebensquantum theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, dass der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniss für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellt, dass er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem so viel er verschlafen, eben so viel Mühseligkeit zu tragen er sich erspart hat,) so ist es gerathener, fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses genuss- und thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturrestauration zu überlassen; doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen, oder auch sich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erstere; in dieser Absicht sich zu Bette zu legen und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt gibt; aber sie, oder andere an ihrer Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es ist

kein anderer diätetischer Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewusstwerden irgend eines sich regenden Gedankens, die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden, (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte;) wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewusstsein seiner körperlichen (äusseren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft, (das im gesunden Zustande der Traum ist,) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunststück der thierischen Organisation, der Körper für die animalischen Bewegungen abgespannt, für die Vitalbewegung aber innigst agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können; weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung seiner Gedanken, doch nicht zum Einschlafen kommen können. In diesem Fall wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt, dass ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa $^1/_2$ Zoll länger sei, als wenn er sogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die schwächere ist*, so fühlte ich seit etwa einem Jahre diese

* Es ist ein unrichtiges Vorgeben, dass, was die Stärke im Gebrauch seiner äussern Gliedmassen betrifft, es blos auf die Uebung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere sein solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter im Steigbügel stehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd schwinge u. s. w. Die Erfahrung lehrt aber, dass, wer sich am linken Fusse Maass für seine Schuhe nehmen lässt, wenn der Schuh dem linken genau anpasst, er für den rechten zu enge sei, ohne dass man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; so wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, dass der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuss ansetzt und mit dem rechten über-

krampfigten Anwandlungen und sehr empfindliche Reize dieser Art, obzwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen der darauf afficirten Gliedmassen als Krämpfe,) die ich nach der Beschreibung Anderer für gichtische Zufälle halten und dafür einen Arzt suchen musste. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch sei, (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften, mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann, und zwar schleunig stumpf wurden, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Dass aber dieses nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh sich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fusses überzeugen. Ich bin gewiss, dass viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben,) auch wohl das für unheilbar verschrieene Podagra, bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes, (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden,) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Gerathenste in Ansehung des Genusses, der Zeit und Menge nach, blos den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag ge-

schreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Dass der preussische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fusse anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

halten hat, es eben so alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist, doch unter der Bedingung, dass diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. — Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geschlecht; verlangt dagegen derbere Kost und anreizendere Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme, (die unter allen Eingeweiden am meisten von der *vita propria* zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Thier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, sondern sogar hören kann,) zu befördern und zugleich solche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilirte Theile, (dergleichen der Wein ist,) und die einen Reiz der Blutgefässe zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandlung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche grossentheils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben und ein hierüber genommener fester Vorsatz bringt diesen Reiz in das Maass des natürlichen Bedürfnisses des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuss in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinct geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleichwie in 24 Stunden nur ein Schlaf, so auch in eben so viel Stunden nur eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, ob es nicht besser (gesunder) sei, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. Zeitkürzender ist freilich das Letztere. — Das Erstere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das Letztere aber im späteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft, als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, dass ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen dass das erstere Stadium der Verdauung noch nicht

abgelaufen ist, der Gesundheit nachtheilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen festen Vorsatz so Meister werden kann, dass auch die Anwandlung desselben nach gerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen), oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken zu beschäftigen, Kopf und Magen, oder Kopf und Füsse mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu sein, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens oder der Füsse mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefasster und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Ebenso, wenn dieses Nachdenken mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füsse (im Promeniren*) verbunden

* Studirende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Andern, die ich darum befrug, gehört, dass das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überlässt, die Motion restaurirend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, so, dass man sich bald genöthigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist.) Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig *(invita Minerva)* vorgenommenen Geistesarbeiten noch nicht von der Art, dass sie sich unmittelbar durch den blosen Vorsatz augenblicklich sondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengesetzten Princips, nach und nach heben lassen und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs entschloss ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit festgeschlossen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen: welches mir Anfangs nur mit einem schwachen Pfeifen, und da ich nicht absetzte oder nachliess, immer mit stärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Nase zu Stande zu bringen, darüber ich dann sofort einschlief. — Was dies gleichsam convulsivische und mit dazwischen vorfallendem Einathmen (nicht, wie beim Lachen, ein continuirtes stossweise erschallendes) Ausathmen, den Husten betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war er mir um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird,* nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht

* Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die eustachische Röhre, (also bei geschlossenen Lippen) circulirt, dadurch, dass sie auf diesem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke; wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben nahe liegenden einsaugenden Gefässe stärkt? Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht; bei anderem ist es eine wahre Annehmlichkeit, sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das ist aber von der grössten diätetischen Wich-

mechanischen (pharmaceutischen), sondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation; nämlich die Aufmerksamkeit auf diesen Reiz dadurch ganz abzulenken, dass sie mit Anstrengung auf irgend ein Object, (wie oben bei krampfhaften Zufällen,) gerichtet und dadurch das Ausstossen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Gesicht trieb, wobei aber der durch denselben Reiz erregte Speichel *(saliva)* die Wirkung dieses Reizes, nämlich die Ausstossung der Luft verhinderte und ein Herunterschlucken dieser Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht grosser Grad des festen Vorsatzes erforderlich, der aber darum auch desto wohlthätiger ist.

tigkeit, den Athemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, dass er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man sogleich aufwacht, sobald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört grössere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher seine Schritte zu mässigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; imgleichen, wenn es um starke Motion zu thun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, dass dieser sie ihre Bewegung lieber stumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen und sie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil sie bloses Hausmittel ist, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig ist noch: dass, da es scheint, beim lange fortgesetzten Sprechen, geschehe das Einathmen auch durch den so oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überschritten, es sich wirklich nicht so verhält. Denn es geschieht doch auch durch die Nase. Denn wäre diese zu der Zeit verstopft, so würde man von dem Redner sagen, er spreche durch die Nase (ein sehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Nase spräche, und umgekehrt, er spreche nicht durch die Nase, indem er wirklich durch die Nase spricht; wie es Herr Hofrath Lichtenberg launigt und richtig bemerkt. — Das ist auch der Grund, warum der, welcher lange und laut spricht (Vorleser oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich sein Athemziehen eigentlich durch die Nase, nicht durch den Mund geschieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieser Angewohnheit des Athemzuges mit beständig geschlossenen Lippen, wenn man für sich allein wenigstens nicht im Discours begriffen ist, ist der: dass die sich immer absondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hiebei zugleich als Verdauungsmittel (*stomachale*), vielleicht auch (verschluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man fest genug entschlossen ist, sie nicht durch üble Angewohnheit zu verschwenden.

6.

Von den Folgen dieser Angewohnheit des Athemziehens mit geschlossenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass sie auch im Schlafe fortwährt und ich sogleich aus dem Schlafe aufgeschreckt werde, wenn ich zufälliger Weise die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geschieht; woraus man sieht, dass der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine so gänzliche Abwesenheit von dem Zustande des Wachenden ist, dass sich nicht auch eine Aufmerksamkeit auf seine Lage in jenem Zustande mit einmische; wie man denn dieses auch daraus abnehmen kann, dass die, welche sich des Abends vorher vorgenommen haben, früher, als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzustehen, auch früher erwachen; indem sie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die sie also auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müssen. — Die mittelbare Folge dieser löblichen Angewöhnung ist: dass das unwillkührliche abgenöthigte Husten, (nicht das Aufhusten eines Schleims als beabsichtigter Auswurf,) in beiderlei Zustande verhütet und so durch die blose Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe sogar gefunden, dass, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Athemzüge mit Erhebung der Brust zu thun und gleichsam Luft durch die Nase zu trinken; wodurch der Durst in wenig Secunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beschluss.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüth das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den blosen standhaften Willen des Menschen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt sagen, dass alle von dieser Art durch den blosen festen Vorsatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, dass die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch

verstärken; wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit Kopfbedrückung verbundener Katarrh“ beschrieben wurde,* (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung ist,) mich für eigene Kopfarbeiten gleichsam desorganisirt, wenigstens geschwächt und stumpf gemacht hat, und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, insofern es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewusstseins verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, imgleichen das Gedächtniss in Ansehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sichern soll, bewirkt selbst einen unwillkührlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der auf einander folgenden Vorstellungen, die Einheit des Bewusstseins derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir, dass, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, (den Hörer oder Leser) vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe, (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede stattfindet,) und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muss: wo war ich doch? wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkührliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist; dem man zwar in Schriften, (zumal den philosophischen, weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausging,) mühsam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe oder die Stellvertreter derselben, (Grössen- und Zahlenzeichen,) in der Anschauung vor sich hinstellen, und dass, so weit er gegangen ist, alles richtig sei, versichert

* Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

sein kann, ist es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philosophie (Logik und Metaphysik), der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muss und ihn nicht blos theilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (der reinen Vernunft) sich darstellen und prüfen muss. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird, als der Studirende in einem anderen Fache, ingleichen als Geschäftsphilosophen; indessen dass es doch einige derer geben muss, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphysik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie Jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste musste einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichtete) Existenz aber krank, d. i. invalid heisst; so widerspricht sich dieser Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, dass man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.

Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuss des Lebens schmälern? warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmassliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man sonst Schicksal nannte, (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf,) dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst, das menschliche, (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, dass er wohlwollend auch darauf bedacht sei, die Augen der Leser, (vornehmlich der jetzt grossen Zahl der Leserinnen, die den Uebelstand der Brille noch härter fühlen dürften,) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker, (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich,) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, so wie in Marocco durch weisse Uebertünchung aller Häuser ein grosser Theil der Einwohner blind ist, dieses Uebel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreisse, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders, nämlich:

1) nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte, (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weissen Papier absteche,) zu drucken;

2) mit Didot'schen Lettern, von schmalen Füssen, nicht mit Breitkopf'schen, die ihrem Namen Buchstaben, (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen,) besser entsprechen würden;

3) mit lateinischer (wohl gar Cursiv-) Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde sagt: dass Niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der deutschen;

4) mit so kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.

Diesem Unwesen zu steuern, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen.*

* Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierziger-Jahren einmal, späterhin, mit Zwischenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist; wo das Phänomen darin besteht: dass auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt, und durch eine gewisse, über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und ganz unleserlich

werden, ein Zustand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lessen gewohnt ist, sehr gefährlich sein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts, als die Besorgniss entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden sein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei diesem jetzt öfter, als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem einen gesunden Auge, (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jahren verloren,) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. — Zufälliger Weise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schliessen, ja um noch besser das äussere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sahe ich eine hellweise, wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem, auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählig an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. — Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird — sondern im *sensorium commune* ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sei. Zugleich ist es seltsam, dass man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze,) einbüssen kann, ohne es zu vermissen.

VI.

Anthropologie

in

pragmatischer Hinsicht.

1798.

VORREDE.

Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also, seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniss genannt zu werden; ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht.

Eine Lehre von der Kenntniss des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. — Die physiologische Menschenkenntniss geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was Er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll. — Wer den Natururursachen nachgrübelt worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muss aber dabei gestehen, dass er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloser Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muss, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. — — Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniss hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hiezu die Kenntniss des Menschen braucht, so würde dieses einen Theil der Anthropologie in pragmatischer Absicht ausmachen, und das eben ist die, mit welcher wir uns hier beschäftigen.

Eine solche Anthropologie, als Weltkenntniss, welche auf die

Schule folgen muss, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie eine ausgebreitete Erkenntniss der Sachen in der Welt, z. B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntniss des Menschen als Weltbürgers enthält. — Daher wird selbst die Kenntniss der Menschenracen, als zum Spiel der Natur gehörender Producte, noch nicht zur pragmatischen, sondern nur zur theoretischen Weltkenntniss gezählt.

Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit aus einander; indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der Andere aber mitgespielt hat. — Die sogenannte grosse Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurtheilen, befindet sich der Anthropolog in einem sehr ungünstigen Standpunkte: weil diese sich unter einander zu nahe, von Anderen aber zu weit befinden.

Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reisen; sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen. Man muss aber doch vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen* sich Menschenkenntniss erworben haben, wenn man wissen will, wornach man auswärts suchen solle, um sie im grösseren Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan, (der schon Menschenkenntniss voraussetzt,) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt. Die Generalkenntniss geht hierin immer vor der Localkenntniss voraus; wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll, ohne welche alle erworbene Erkenntniss nichts, als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.

Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit zu gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende Schwierigkeiten entgegen.

* Eine grosse Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landescollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität (zur Cultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Inneren des Landes sowohl, als auch mit angrenzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigt, — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweilerung sowohl der Menschenkenntniss, als auch der Weltkenntniss genommen werden; wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann.

1. Der Mensch, der es bemerkt, dass man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, wird entweder verlegen (genirt) erscheinen und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist; oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt sein, wie er ist.

2. Will er auch nur sich selbst erforschen, so kommt er, vornehmlich was seinen Zustand im Affect betrifft, der alsdann gewöhnlich keine Verstellung zulässt, in eine kritische Lage: nämlich dass, wenn die Triebfedern in Action sind, er sich nicht beobachtet; und wenn er sich beobachtet, die Triebfedern ruhen.

3. Ort und Zeitumstände bewirken, wenn sie anhaltend sind, Angewöhnungen, die, wie man sagt, eine andere Natur sind und dem Menschen das Urtheil über sich selbst erschweren; wofür er sich halten, vielmehr aber noch, was er aus dem Anderen, mit dem er im Verkehr ist, sich für einen Begriff machen soll; denn die Veränderung der Lage, worein der Mensch durch sein Schicksal gesetzt ist, oder in die er sich auch, als Abenteurer, selbst setzt, erschweren es der Anthropologie sehr, sie zum Rang einer förmlichen Wissenschaft zu erheben.

Endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane. Denn obzwar beiden letzteren eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, sondern nur Erdichtung untergelegt wird, und Uebertreibung der Charaktere und Situationen, worein Menschen gesetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzustellen, hier erlaubt ist, jene also nichts für die Menschenkenntniss zu lehren scheinen, so haben doch jene Charaktere, so wie sie etwa ein Richardson oder Molière entwarf, ihren Grundzügen nach aus der Beobachtung des wirklichen Thuns und Lassens der Menschen genommen werden müssen; weil sie zwar im Grade übertrieben, der Qualität nach aber doch mit der menschlichen Natur übereinstimmend sein müssen.

Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefasste Anthropologie führt den Vortheil für das lesende Publicum bei sich, dass durch die Vollständigkeit der Titel, unter welche diese oder jene menschliche, ins Praktische einschlagende, beobachtete Eigenschaft gebracht werden kann, so viel Veranlassungen und Aufforderungen demselben hiemit gegeben werden, jede besondere zu einem eigenen Thema zu machen, um sie in das ihr zugehörende Fach zu stellen; wodurch die Arbeiten in derselben sich von selbst unter die

Liebhaber dieses Studiums vertheilen und durch die Einheit des Plans nachgerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachsthum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt wird.*

* In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreissig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniss abzweckende Vorlesungen: nämlich (im Winter-) **Anthropologie** und (im Sommerhalbjahre) **physische Geographie** gehalten; welchen, als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden; von deren ersterer dies das gegenwärtige Handbuch ist; von der zweiten aber ein solches, aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem Anderen, als mir leserlichen Handschrift zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich sein dürfte.

Der

Anthropologie

erster Theil.

Anthropologische Didaktik.

Von der Art, das Innere sowohl, als das Aeussere des Menschen zu erkennen.

Erstes Buch.

Vom Erkenntnissvermögen.

Vom Bewusstsein seiner selbst.[1]

§. 1.

Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.

Es ist aber merkwürdig, dass das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) erst anfängt durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach, (Karl will essen, gehen u. s. w.) und dass ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht durch Ich zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es

[1] §. 1 — 6 sind in der 1. Ausg. als „erster Abschnitt“ bezeichnet.

sich selbst. — Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen.

Die Bemerkung, dass ein Kind vor dem ersten Vierteljahr nach seiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äussert, scheint gleichfalls auf Entwickeung gewisser Vorstellungen, von Beleidigung und Unrechtthun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen. — Dass es den in diesem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenständen mit Augen zu folgen anhebt, ist der rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, d. i. der Erfahrung zu erweitern.

Dass ferner, wenn es nun zu sprechen versucht, das Radbrechen der Wörter es für Mütter und Ammen so liebenswürdig und diese geneigt macht, es beständig zu herzen und zu küssen, es auch wohl, durch Erfüllung jedes Wunsches und Willens, zum kleinen Befehlshaber zu verziehen: diese Liebenswürdigkeit des Geschöpfs, im Zeitraum seiner Entwickelung zur Menschheit, muss wohl auf Rechnung seiner Unschuld und Offenheit aller seiner noch fehlerhaften Aeusserungen, wobei noch kein Hehl und nichts Arges ist, einerseits, andererseits aber auf den natürlichen Hang der Ammen zum Wohlthun an einem Geschöpf, welches einschmeichelnd sich des Anderen Willkühr gänzlich überlässt, geschrieben werden, da ihm eine Spielzeit, die glücklichste unter allen, eingewilligt wird, wobei der Erzieher dadurch, dass er sich selber gleichsam zum Kinde macht, diese Annehmlichkeit nochmals geniesst.

Die Erinnerung seiner Kinderjahre reicht aber bei weitem nicht bis an jene Zeit; weil sie nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern blos zerstreuter unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.

Vom Egoismus.

§. 2.

Von dem Tage an, wo der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoismus schreitet unaufhaltsam fort; wenn nicht offenbar, (denn da widersteht ihm der Egoismus Anderer,) doch verdeckt und mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit, sich desto sicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben.

Der Egoismus kann dreierlei Anmassungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmackes und des praktischen Interesse, d. i. er kann logisch, oder ästhetisch, oder praktisch sein.

Der logische Egoist hält es für unnöthig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen, gleich als ob er dieses Probiersteins *(criterium veritatis externum)* gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urtheils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein grosses Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen und wir dem Irrthum preisgegeben werden. Man sage ja nicht, dass wenigstens die Mathematik privilegirt sei, aus eigener Machtvollkommenheit abzusprechen: denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinstimmung der Urtheile des Messkünstlers mit dem Urtheile aller Anderen, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiss widmeten, vorhergegangen, so würde sie selbst der Besorgniss, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen sein. — Gibt es doch auch manche Fälle, wo wir sogar dem Urtheil unserer eigenen Sinne allein nicht trauen, z. B. ob ein Geklingel blos in unseren Ohren, oder ob es das Hören wirklich gezogener Glocken sei, sondern noch Andere zu befragen nöthig finden, ob es ihnen nicht auch so dünke. Und ob wir gleich im Philosophiren wohl eben nicht, wie die Juristen sich auf Urtheile der Rechtserfahrenen, uns auf Anderer Urtheile zur Bestätigung unserer eigenen berufen dürfen, so würde doch ein jeder Schriftsteller, der keinen Anhang findet, mit seiner öffentlich erklärten Meinung, die sonst von Wichtigkeit ist, in Verdacht des Irrthms kommen.

Eben darum ist es ein Wagestück: eine der allgemeinen Meinung, selbst der Verständigen, widerstreitende Behauptung ins Publicum zu spielen. Dieser Anschein des Egoismus heisst die Paradoxie. Es ist nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr, dass es unwahr sei, sondern nur, dass es bei Wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe ist zwar logischer Eigensinn, nicht Nachahmer von Anderen sein zu wollen, sondern als seltener Mensch zu erscheinen, statt dessen ein solcher oft nur den Seltsamen macht. Weil aber doch ein Jeder seinen eigenen Sinn haben und behaupten muss *(si omnes patres sic, at ego non sic.* ABAELARD.), so ist der Vorwurf der Paradoxie, wenn sie nicht auf Eitelkeit, sich blos unterscheiden zu wollen, gegründet ist,

von keiner schlimmen Bedeutung. — Dem Paradoxen ist das Alltägige entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist ebenso wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einschläfert; statt dessen das Paradoxon das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.

Der ästhetische Egoist ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt; es mögen nun Andere seine Verse, Malereien, Musik u. dgl. noch so schlecht finden, tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Besseren, wenn er sich mit seinem Urtheil isolirt, sich selbst Beifall klatscht, und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht.

Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist, blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ist's gerade der Egoismus, der es so weit bringt, gar keinen Probierstein des ächten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Princip sein muss. — Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten.

Dem Egoismus kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blosen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. — So viel gehört davon zur Anthropologie. Denn was diesen Unterschied nach metaphysischen Begriffen betrifft, so liegt er ganz ausser dem Felde der hier abzuhandelnden Wissenschaft. Wenn nämlich blos die Frage wäre, ob ich, als denkendes Wesen, ausser meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursache habe, so ist sie nicht anthropologisch, sondern blos metaphysisch.

Anmerkung.

Ueber die Förmlichkeiten der egoistischen Sprache.

Die Sprache des Staatsoberhaupts zum Volk ist in unseren Zeiten gewöhnlich pluralistisch (Wir N. von Gottes Gnaden u. s. w.). Es fragt sich, ob der Sinn hiebei nicht vielmehr egoistisch, d. i. eigene Machtvoll-

kommenheit anzeigend, und ebendasselbe bedeuten solle, was der König von Spanien mit seinem *Io el Rey* (Ich der König) sagt. Es scheint aber doch, dass jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich habe Herablassung (Wir, der König und sein Rath, oder die Stände) andeuten sollen. — Wie ist es aber zugegangen, dass die wechselseitige Anrede, welche in den alten classischen Sprachen durch Du,[1] mithin unitarisch, ausgedrückt wurde, von verschiedenen, vornehmlich germanischen Völkern, pluralistisch, durch Ihr bezeichnet worden? wozu die Deutschen noch zwei eine grössere Auszeichnung der Person, mit der man spricht, andeutende Ausdrücke, nämlich den des Er und Sie, (gleich als wenn es gar keine Anrede, sondern Erzählung von Abwesenden und zwar entweder Einem oder Mehreren wäre,) erfunden haben; worauf endlich,[2] zu Vollendung aller Ungereimtheiten, der vorgeblichen Demüthigung unter dem Angeredeten und Erhebung des Anderen über sich, statt der Person, das Abstractum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden, Hochgeboren, Hoch- und Wohledlen u. dgl.) in Gebrauch gekommen. — Alles vermuthlich durch das Feudalwesen, nach welchem dafür gesorgt wurde, dass[3] von der königlichen Würde an durch alle Abstufungen bis dahin, wo die Menschenwürde gar aufhört und blos der Mensch bleibt, d. i. bis zu dem Stande des Leibeigenen, der allein von seinem Oberen durch Du angeredet werden, oder eines Kindes, was noch nicht einen eigenen Willen haben darf, — der Grad der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde.

Von dem willkührlichen Bewusstsein seiner Vorstellungen.

§. 3.

Das Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden, ist entweder das Aufmerken *(attentio)*, oder das Absehen von einer Vorstellung, deren ich mir bewusst bin *(abstractio)*. — Das letztere ist nicht etwa blose Unterlassung und Verabsäumung des ersteren, (denn das wäre Zerstreuung, *distractio*,) sondern ein wirklicher Act des Erkenntnissver-

[1] 1. Ausg.: „durch Ich und Du"

[2] 1. Ausg.: „durch Ihr und Sie umgewandelt worden? wozu die letztern noch einen mittleren, zur Mässigung der Herabsetzung des Angeredeten ausgedachten Ausdruck, (gleich als wenn ... erfunden haben; und endlich

[3] „dafür gesorgt wurde, dass" Zusatz der 1. Ausg.

mögens, eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, von der Verbindung mit anderen in einem Bewusstsein abzuhalten. — Man sagt daher nicht, etwas abstrahiren (absondern), sondern von etwas, d. i. einer Bestimmung des Gegenstandes meiner Vorstellung abstrahiren, wodurch diese die Allgemeinheit eines Begriffs erhält und so in den Verstand aufgenommen wird.

Von einer Vorstellung abstrahiren zu können, selbst wenn sie sich dem Menschen durch den Sinn aufdringt, ist ein weit grösseres Vermögen, als das zu attendiren; weil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweist, den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben *(animus sui compos)*. — In dieser Rücksicht ist nun das Abstractionsvermögen viel schwerer, aber auch wichtiger, als das der Attention, wenn es Vorstellungen der Sinne betrifft.

Viele Menschen sind unglücklich, weil sie nicht abstrahiren können. Der Freier könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte. Es ist aber eine besondere Unart unseres Attentionsvermögens, gerade darauf, was fehlerhaft an Anderen ist, auch unwillkührlich seine Aufmerksamkeit zu heften; seine Augen auf einen dem Gesicht gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke, oder einen angewohnten Sprachfehler zu richten, und den Anderen dadurch zu verwirren, sich selbst aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. — Wenn das Hauptsächliche gut ist, so ist es nicht allein billig, sondern auch klüglich gehandelt, über das Ueble an Anderen, ja selbst unseres eigenen Glückszustandes, wegzusehen; aber dieses Vermögen zu abstrahiren ist eine Gemüthsstärke, welche nur durch Uebung erworben werden kann.

Von dem Beobachten seiner selbst.

§. 4.

Das Bemerken *(animadvertere)* ist noch nicht ein Beobachten *(observare)* seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgibt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt.

Das Aufmerken *(attentio)* auf sich selbst, wenn man mit Menschen zu thun hat, ist zwar nothwendig, muss aber im Umgange nicht sichtbar

werden; denn da macht es entweder genirt (verlegen) oder affectirt (geschroben). Das Gegentheil von beiden ist die Ungezwungenheit (das *air dégagé*); ein Vertrauen zu sich selbst, von Anderen in seinem Anstande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Der, welcher sich so stellt, als ob er sich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm lasse, oder so spricht, als ob er sich, (nicht blos als ob ein Anderer ihn) sprechen höre, ist eine Art von Schauspieler. Er will repräsentiren und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person; wodurch, wenn man diese Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urtheil Anderer einbüsst, weil sie den Verdacht einer Absicht zu betrügen erregt.[1] — Man nennt die Freimüthigkeit in der Manier sich äusserlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlass gibt, das natürliche Betragen, (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacksbildung ausschliesst,[2]) und es gefällt durch die blose Wahrhaftigkeit in Aeusserungen. Wo aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst aus der Sprache hervorblickt, da heisst sie Naivetät.

Die offene Art sich zu erklären an einem der Mannbarkeit sich nähernden Mädchen, oder einem mit der städtischen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unschuld und Einfalt (die Unwissenheit in der Kunst zu scheinen) ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieser Kunst schon geübt und gewitzigt sind. Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; sondern ein gutmüthiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten Kunst zu **scheinen**, die man eher beseufzen, als belachen sollte, wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht.* Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschliesst, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen.

Was aber die eigentliche Absicht dieses Paragraphs betrifft, nämlich die obige Warnung, sich mit der Ausspähung und gleichsam

[1] 1. Ausg.: „weil sie von einer Absicht zu betrügen Verdacht erregt."

[2] 1. Ausg.: „wenn es übrigens doch nicht ohne schöne Kunst und Geschmacksbildung sein mag"

* In Rücksicht auf diese könnte man den bekannten Vers des Persius so parodiren: *naturam videant ingemiscantque relicta.*

studirten Abfassung einer inneren Geschichte des unwillkührlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befassen, so geschieht sie darum, weil es der gerade Weg ist, in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen, und, ohne unser Zuthun, wer weiss woher, auf uns einfliessenden Kräfte, in Illuminatismus oder Terrorismus zu gerathen. Denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir selbst in uns hineingetragen haben; wie eine Bourignon mit schmeichelhaften, oder ein Pascal mit schreckenden und ängstlichen Vorstellungen, in welchen Fall selbst[1] ein sonst vortrefflicher Kopf, Albrecht Haller, gerieth, der, bei seinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Diarium seines Seelenzustandes zuletzt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, seinen vormaligen akademischen Collegen, den Dr. Less zu befragen: ob er nicht in seinem weitläuftigen Schatz der Gottesgelahrtheit Trost für seine beängstigte Seele antreffen könne.

Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich. — Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüth kommen, (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft,) ist, weil alsdann die Principien des Denkens nicht, (wie sie sollen,) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnissvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerei), oder führt zu derselben und zum Irrhause. Wer von inneren Erfahrungen, (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiss, mag bei seiner Entdeckungsreise zur Erforschung seiner selbst immer nur in Anticyra vorher anlanden. Denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt, wie mit den äusseren, von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände neben einander und als bleibend festgehalten erscheinen.[2] Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fliessen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig ist, stattfindet.*

[1] 1. Ausg.: „Pascal und selbst"

[2] 1. Ausg.: „worin die festgehalten Erfahrungen abgeben."

* Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität), wo-

Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein.

§. 5.

Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen;[1] denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf machte schon LOCKE, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. — Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle; die übrigen sind klar, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sei des Denkens oder der Anschauung.

Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewusst bin, ob ich gleich seine Augen, Nase, Mund u. s. w. zu

durch eine Wahrnehmung (*perceptio*) d. i. empirische Anschauung möglich wird, die Apprehension, beide Acte aber mit Bewusstsein vorstellen, so kann das Bewusstsein seiner selbst (*apperceptio*) in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden. Das erstere ist ein Bewusstsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperception, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird. — In der Psychologie erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes; in der Logik aber nach dem, was das intellectuelle Bewusstsein an die Hand gibt. — Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein, (welches widersprechend wäre:) 1) das Ich, als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperception bedeutet, (das blos reflectirende Ich,) und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist; 2) das Ich, als das Object der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen.

Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewusst ist, noch sagen könne: er sei ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst sein, dass er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subject vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.

[1] 1. Ausg.: „§. 5. Es scheint hierin ein Widerspruch zu liegen“

sehen mir nicht bewusst bin, so schliesse ich eigentlich nur, dass dies Ding ein Mensch sei; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewusst bin, diese Theile des Kopfs (und so auch die übrigen Theile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu haben behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, dass ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Theilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen) zusammengesetzt.

Dass das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewusst sind, ob wir gleich unbezweifelt schliessen können, dass wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewusstsein offen liegen; dass gleichsam auf der grossen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflössen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten, (z. B. wenn wir einen Literator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtniss hat,) gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleskop (etwa am Monde) oder durchs Mikroskop (an Infusionsthierchen) entdeckt, wird durch unsere blosen Augen gesehen; denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewusst zu werden. — Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Musiker mit zehn Fingern und beiden Füssen eine Phantasie auf der Orgel spielt, und wohl auch noch mit einem neben ihm Stehenden spricht, wo so eine Menge Vorstellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein besonderes Urtheil über die Schicklichkeit bedurfte; weil ein einziger der Harmonie nicht gemässer Fingerschlag sofort als Misslaut vernommen werden würde, und doch das Ganze so ausfällt, dass der frei phantasirende Musiker oft wünschen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht sonst mit allem Fleiss nicht so gut zu Stande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben.

So ist das Feld dunkler Vorstellungen das grösste im Menschen. — Weil es aber diesen nur in seinem passiven Theile, als Spiel der

Empfindungen wahrnehmen lässt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen,[1] worauf es hier eigentlich abgesehen ist.

Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt.

So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, sofern sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuss ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wie viel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist,[2] aber doch den Menschen mit der gemeinen Thiergattung in so naher Verwandtschaft sehen lässt, dass die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Gesellschaft nicht unverblümt, wenngleich zum Belächeln durchscheinend genug, hervortreten dürfen. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln spazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunst dazu, wenn, um den Cynismus zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purismus zu verfallen Gefahr laufen will.

Andererseits sind wir aber auch oft genug das Spiel dunkler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet. Sich das Grab in seinem Garten oder unter einem schattigen Baum, im Felde oder im trockenen Boden zu bestellen, ist oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden; obzwar er im ersteren Fall keine schöne Aussicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen nicht Ursache hat.

Dass das Kleid den Mann mache, gilt in gewissem Maasse auch für den Verständigen. Das russische Sprichwort sagt zwar: „man empfängt den Gast nach seinem Kleide und begleitet ihn nach seinem Verstande"; aber der Verstand kann doch den Eindruck dunkler Vorstellungen von einer gewissen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Person macht, nicht verhüten, sondern allenfalls nur das vorläufig über sie gefällte Urtheil hintennach zu berichtigen den Vorsatz haben.

[1] „nicht zur pragmatischen" Zusatz der 2. Ausg.

[2] „ist" Zusatz der 2. Ausg.

Sogar wird studirte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolg gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel gesehene Gegenstände immer grösser gesehen werden, als sie sind.* Das Skotison (mach's dunkel) ist der Machtspruch aller Mystiker, um durch gekünstelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken. — Aber überhaupt ist auch ein gewisser Grad des Räthselhaften in einer Schrift dem Leser nicht unwillkommen; weil ihm dadurch seine eigene Scharfsinnigkeit fühlbar wird, das Dunkle in klare Begriffe aufzulösen.

Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstsein seiner Vorstellungen.

§. 6.

Das Bewusstsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist **Klarheit**. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heisst **Deutlichkeit**. Die letztere macht es allein, dass eine Summe von Vorstellungen Erkenntniss wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewusstsein Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird. — Der deutlichen Vorstellung kann man nicht die verworrene *(perceptio confusa)*, sondern muss ihr blos die undeutliche *(mere clara)* entgegensetzen. Was verworren ist, muss zusammengesetzt sein; denn im Einfachen gibt es weder Ordnung, noch Verwirrung. Die letztere ist also die Ursache der Undeutlichkeit, nicht die Definition derselben. — In jeder vielhaltigen Vorstellung *(perceptio complexa)*, der-

* Dagegen beim Tageslicht besehen, scheint das, was heller ist, als die umgebenden Gegenstände, auch grösser zu sein, z. B. weisse Strümpfe stellen vollere Waden vor, als schwarze; ein Feuer in der Nacht auf einem hohen Berge angelegt, scheint grösser zu sein, als man es beim Ausmessen befindet. — Vielleicht lässt sich daraus auch die scheinbare Grösse des Mondes und eben so die dem Anschein nach grössere Weite der Sterne von einander, nahe am Horizont, erklären; denn in beiden Fällen erscheinen uns leuchtende Gegenstände,[1] die nahe am Horizont durch eine mehr verdunkelnde Luftschicht gesehen werden, als hoch am Himmel, und was dunkel ist, wird durch das umgebende Licht auch als kleiner beurtheilt. Beim Scheibenschiessen würde also eine schwarze Scheibe, mit einem weissen Zirkel in der Mitte, zum Treffen günstiger sein, als umgekehrt.

[1] 1. Ausg.: „denn beides stellt leuchtende Gegenstände vor“

gleichen ein jedes Erkenntniss ist, (weil dazu immer Anschauung und Begriff erfordert wird,) beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung, nach der die Theilvorstellungen zusammengesetzt werden, die dann entweder (die blose Form betreffend) eine blos logische Eintheilung in obere und untergeordnete *(perceptio primaria et secundaria)*, oder eine reale Eintheilung in Haupt- und Nebenvorstellungen *(perceptio principalis et adhaerens)* veranlassen; durch welche Ordnung das Erkenntniss deutlich wird. — Man sieht wohl, dass, wenn das Vermögen der Erkenntniss überhaupt Verstand (in der allgemeinsten Bedeutung des Worts) heissen soll, dieser das Auffassungsvermögen *(attentio)* gegebener Vorstellungen, um Anschauung, das Absonderungsvermögen dessen, was mehreren gemein ist *(abstractio)*, um Begriff, und das Ueberlegungsvermögen *(reflexio)*, um Erkenntniss des Gegenstandes hervorzubringen, enthalten müsse.

Man nennt den, welcher diese Vermögen im vorzüglichen Grade besitzt, einen Kopf; den, dem sie in sehr kleinem Maass bescheert sind, einen Pinsel, (weil er immer von Anderen geführt zu werden bedarf;) den aber, der sogar Originalität im Gebrauch desselben bei sich führt, (kraft deren er, was gewöhnlicher Weise unter fremder Leitung gelernt werden muss, aus sich selbst hervorbringt,) ein Genie.

Der nichts gelernt hat, was man doch gelehrt werden muss, um es zu wissen, heisst ein Ignorant, wenn er es hätte wissen sollen; sofern er[1] einen Gelehrten vorstellen will; denn ohne diesen Anspruch kann er ein grosses Genie sein. Der, welcher nicht selbst denken, wenngleich viel lernen kann, wird ein beschränkter[2] Kopf (bornirt) genannt. — Man kann ein vaster Gelehrter (Maschine zur Unterweisung Anderer, wie man selbst unterwiesen worden,) und in Ansehung des vernünftigen Gebrauchs seines historischen Wissens dabei doch sehr bornirt sein. — Der, dessen Verfahren mit dem, was er gelernt hat, in der öffentlichen Mittheilung den Zwang der Schule, (also Mangel der Freiheit im Selbstdenken) verräth, ist der Pedant; er mag übrigens Gelehrter, oder Soldat, oder gar Hofmann sein. Unter diesen ist der gelehrte Pedant im Grunde noch der erträglichste; weil man doch von ihm lernen kann; dahingegen[3] die Peinlichkeit in Formalien (die Pedanterie) bei den letz-

[1] 1. Ausg.: „(indem er"

[2] 1. Ausg.: „sehr beschränkter"

[3] „dahingegen" Zusatz der 2. Ausg.

teren nicht allein nutzlos, sondern auch, wegen des Stolzes, der dem Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da es der Stolz eines Ignoranten ist.

Die Kunst aber, oder vielmehr die Gewandtheit, im gesellschaftlichen Tone zu sprechen und sich überhaupt modisch zu zeigen, welche, vornehmlich wenn es Wissenschaft betrifft, fälschlich Popularität genannt wird, da sie vielmehr geputzte Seichtigkeit heissen sollte,[1] deckt manche Armseligkeit des eingeschränkten Kopfs. Aber nur Kinder lassen sich dadurch irre leiten. „Deine Trommel, (sagte der Quäker beim Addison zu dem in der Kutsche neben ihm schwatzenden Officier,) ist ein Sinnbild von dir; sie klingt, weil sie leer ist.“

Um die Menschen nach ihrem Erkenntnissvermögen (dem Verstande überhaupt) zu beurtheilen, theilt man sie in diejenigen ein, denen Gemeinsinn *(sensus communis),* der freilich nicht gemein *(sensus vulgaris)* ist, zugestanden werden muss, und in Leute von Wissenschaft. Die erstern sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung *(in concreto),* die andern für sich selbst und vor ihrer Anwendung *(in abstracto).* — Man nennt den Verstand, der zu dem ersteren Erkenntnissvermögen gehört, den gesunden Menschenverstand *(bon sens),* den zum zweiten den hellen Kopf *(ingenium perspicax).* — Es ist merkwürdig, dass man sich den ersteren, welcher gewöhnlich nur als praktisches Erkenntnissvermögen betrachtet wird, nicht allein als einen, welcher der Cultur entbehren kann, sondern als einen solchen, dem sie wohl gar nachtheilig ist, wenn sie nicht weit genug getrieben wird, vorstellig macht, ihn daher bis zur Schwärmerei hochpreiset und ihn als eine Fundgrube in den Tiefen des Gemüths verborgen liegender Schätze vorstellt, auch bisweilen seinen Ausspruch als Orakel (den Genius des Sokrates) für zuverlässiger erklärt, als alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. — So viel ist gewiss, dass, wenn die Auflösung einer Frage auf den allgemeinen und angebornen Regeln des Verstandes, (deren Besitz Mutterwitz genannt wird,) beruht, es unsicherer ist, sich nach studirten und künstlich aufgestellten Principien (dem Schulwitz) umzusehen und seinen Beschluss darnach abzufassen, als wenn man es auf den Ausschlag der im Dunkeln des Gemüths liegenden Bestimmungsgründe des Urtheils in Masse ankommen lässt, welches man den

[1] 1. Ausg.: „fälschlich Popularität, sondern vielmehr geputzte Seichtigkeit genannt werden kann,“

logischen Tact nennen könnte; wo die Ueberlegung den Gegenstand sich auf vielerlei Seiten vorstellig macht und ein richtiges Resultat herausbringt, ohne sich der Acte, die hiebei im Inneren des Gemüths vorgehen, bewusst zu werden.

Der gesunde Verstand aber kann diese seine Vorzüglichkeit nur in Ansehung eines Gegenstandes der Erfahrung beweisen; nicht allein durch diese an Erkenntniss zu wachsen, sondern sie (die Erfahrung) selbst zu erweitern, aber nicht in speculativer, sondern blos in empirisch-praktischer Rücksicht. Denn in jener bedarf es wissenschaftlicher Principien *a priori;* in dieser aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urtheile sein, die durch Versuch und Erfolg continuirlich bewährt werden.

Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande.[1]

§. 7.

In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüth entweder handelnd und zeigt Vermögen *(facultas)*, oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit *(receptivitas)*. Ein Erkenntniss enthält beides verbunden in sich, und die Möglichkeit, eine solche zu haben, führt den Namen des Erkenntnissvermögens von dem vornehmsten Theile derselben, nämlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorstellungen zu verbinden, oder von einander zu sondern.

Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüth leidend verhält, durch welche also das Subject afficirt wird, (dieses mag sich nun selbst afficiren oder von einem Object afficirt werden,) gehören zum sinnlichen; diejenigen aber, welche ein bloses Thun (das Denken) enthalten, zum intellectuellen Erkenntnissvermögen. Jenes wird auch das untere, dieses aber das obere Erkenntnissvermögen genannt.*

[1] §. 7 — 22 sind in der 1. Ausg. als „zweiter Abschnitt" bezeichnet.

* Die Sinnlichkeit blos in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die Intellectualität dagegen in der Deutlichkeit zu setzen, und hiemit einen blos formalen (logischen) Unterschied des Bewusstseins, statt des realen (psychologischen), der nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu setzen, war ein grosser Fehler der Leibnitz-Wolf'schen Schule, nämlich die Sinnlichkeit blos in einem Mangel (der Klarheit der Theilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit; da jene

Jenes hat den Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der Spontaneität der Apperception, d. i. des reinen Bewusstseins der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur Logik (einem System der Regeln des Verstandes), so wie jener zur Psychologie (einem Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgesetzen) gehört und innere Erfahrung begründet.

Anmerkung. Der Gegenstand der Vorstellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm afficirt werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erscheint, und alle Erfahrung (empirische Erkenntniss), die innere nicht minder, als die äussere, ist nur Erkenntniss der Gegenstände, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie (für sich allein betrachtet) sind. Denn es kommt alsdann nicht blos auf die Beschaffenheit des Objects der Vorstellung, sondern auf die des Subjects und dessen Empfänglichkeit an, welcher Art die sinnliche Anschauung sein werde, darauf das Denken desselben (der Begriff vom Object) folgt. — Die formale Beschaffenheit dieser Receptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muss (als Anschauung) *a priori* gegeben sein, d. i. es muss eine sinnliche Anschauung sein, welche übrig bleibt, wenngleich alles Empirische (Sinnenempfindung Enthaltende) weggelassen wird, und dieses Förmliche der Anschauung ist bei inneren Erfahrungen die Zeit.

Weil Erfahrung empirisches Erkenntniss ist, zum Erkenntniss aber, (da es auf Urtheilen beruht,) Ueberlegung *(reflexio)*, mithin Bewusstsein, d. i. Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt erfordert wird; so wird das Bewusstsein in das discursive, (welches, als logisch, weil es die Regel gibt, vorangehen muss,) und das intuitive Bewusstsein eingetheilt werden; das erstere (die reine Apperception seiner Gemüthshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich und ist in allen Urtheilen immer ein und dasselbe, weil es blos dies Förmliche des Bewusstseins, dagegen die innere Erfahrung das Materielle des-

doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letzteren ist, um ein Erkenntniss hervorzubringen. — Leibnitz aber war eigentlich Schuld daran. Denn er, der Platonischen Schule anhängig, nahm angeborne reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt, an, welche im menschlichen Gemüthe, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerksamkeit wir allein die Erkenntniss der Objecte, wie sie an sich selbst sind, zu verdanken hätten.

selben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der Apprehension, (folglich eine empirische Anschauung[1]) enthält.

Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subject; aber, als Object der inneren empirischen Anschauung, d. i. sofern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff, (mithin nicht blose Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Receptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erscheine; welcher Satz dann oft böslicher Weise so verdreht wird, dass er so viel sagen wolle: es scheine mir nur *(mihi videri)*, dass ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe[2], ja überhaupt dass ich existire. — Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urtheil aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objectiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urtheil, sondern blos empirische Anschauung, die durch Reflexion und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiemit Wahrheit wird.

Dass die Wörter innerer Sinn und Apperception von den Seelenforschern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, unerachtet der erstere allein ein psychologisches (angewandtes), die zweite aber blos ein logisches (reines) Bewusstsein anzeigen soll, ist die Ursache dieser Irrungen. Dass wir aber durch den ersteren uns nur erkennen können, wie wir uns erscheinen, erhellt daraus, weil Auffassung *(apprehensio)* der Eindrücke des ersteren eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjects, nämlich die Zeit, voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist und also blos als subjective Bedingung gilt, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Object an sich ist, zu erkennen gibt.

Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrun-

[1] 1. Ausg.: „empirische Apperception"

[2] 1. Ausg.: „gewisse Vorstellungen und Empfindungen zu haben,"

gen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältniss zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen, (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat. Aber es war doch nöthig so weit zurückzugehen, um auch nur die Verstösse des speculativen Kopfs in Ansehung dieser Frage abzuhalten. — Da übrigens die Kenntniss des Menschen durch innere Erfahrung, weil er darnach grossentheils auch Andere beurtheilt, von grosser Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht grösserer Schwierigkeit ist, als die richtige Beurtheilung Anderer, indem der Forscher seines Inneren leichtlich, statt blos zu beobachten, manches in das Selbstbewusstsein hinein trägt; so ist es rathsam und sogar nothwendig, von beobachteten Erscheinungen in sich selbst anzufangen, und dann allererst zu Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuschreiten.

Apologie für die Sinnlichkeit.

§. 8.

Dem Verstande bezeigt Jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung desselben als oberen Erkenntnissvermögens es schon anzeigt: wer ihn lobpreisen wollte, würde mit dem Spott jenes das Lob der Tugend erhebenden Redners (*stulte! quis unquam vituperavit?*) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit ist in üblem Ruf. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B. 1) dass sie die Vorstellungskraft verwirre; 2) dass sie das grosse Wort führe und als Herrscherin, da sie doch nur die Dienerin des Verstandes sein sollte, halsstarrig und schwer zu bändigen sei; 3) dass sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut sein könne. — Andererseits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack, welche die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst hochpreisen, sondern auch gerade hierin und dass die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandtheile zerlegt werden müssten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit im Bewusstsein) der Vorstellungen setzen

die Nacktheit des Verstandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären.* Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advocaten wider den Ankläger.

Das Passive in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles des Uebels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin, dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner freien Willkühr zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, dass der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit, (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt,) zu schwächen; weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die erste Anklage.

§. 9.

Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefasst, aber noch nicht geordnet hat, kann man nicht nachsagen, dass er es verwirre. Die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewusstsein) können nur innere Erscheinungen heissen. Der Verstand, der hinzukommt und sie unter einer Regel des Denkens verbindet, (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt,) macht allererst daraus empirisches Erkenntniss, d. i. Erfahrung. — Es liegt also an dem seine Obliegenheit vernachlässigenden Verstande, wenn er keck urtheilt, ohne zuvor die Sinnenvorstellungen nach Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derselben klagt, die der sinnlich gearteten Natur des Menschen zu Schulden kommen müsse. Dieser Vorwurf trifft sowohl die ungegründete Klage über die Verwirrung der äusseren, als der inneren Vorstellungen durch die Sinnlichkeit.

Die sinnlichen Vorstellungen kommen freilich denen des Verstandes zuvor und stellen sich in Masse dar. Aber desto reichhaltiger ist der

* Da hier nur vom Erkenntnissvermögen und also von Vorstellung, (nicht dem Gefühl der Lust oder Unlust) die Rede ist, so wird Empfindung nichts weiter, als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung), zum Unterschiede sowohl von Begriffen (dem Denken), als auch von der reinen Anschauung (des Raums und der Zeitvorstellung) bedeuten.

Ertrag, wenn der Verstand mit seiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatische für das Gefühl und interessante Vorstellungen für die Willensbestimmung ins Bewusstsein bringt. — Der Reichthum, den die Geistesproducte in der Redekunst und Dichtkunst dem Verstande auf einmal (in Masse) darstellen, bringt diesen zwar oft in Verwirrung, wenn er sich alle Acte der Reflexion, die er hiebei wirklich, obzwar im Dunkeln anstellt, deutlich machen und auseinandersetzen soll. Aber die Sinnlichkeit ist hiebei in keiner Schuld, sondern es ist vielmehr Verdienst von ihr, dem Verstande reichhaltigen Stoff, wogegen die abstracten Begriffe desselben oft nur schimmernde Armseligkeiten sind, dargeboten zu haben.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die zweite Anklage.

§. 10.

Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponiren. Dass sie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wissen wollen, die ihnen vornehmlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menschensinn (*sensus communis)* nennt, kann ihnen nicht für Anmassung, über den Verstand herrschen zu wollen, angerechnet werden. Zwar gibt es Urtheile, die man eben nicht förmlich vor den Richterstuhl des Verstandes zieht, um von ihm abgeurtheilt zu werden; die daher unmittelbar durch den Sinn dictirt zu sein scheinen. Dergleichen enthalten die sogenannten Sinnsprüche, oder orakelmässigen Anwandlungen, (wie diejenigen, deren Ausspruch SOKRATES seinem Genius zuschrieb.) Es wird nämlich dabei vorausgesetzt, dass das erste Urtheil[1] über das, was in einem vorkommenden Falle zu thun recht und weise ist, gemeiniglich auch das richtige sei, und durch Nachgrübeln nur verkünstelt werde. Aber sie kommen in der That nicht aus den Sinnen, sondern aus wirklichen, obzwar dunkeln[2] Ueberlegungen des Verstandes. — Die Sinne machen darauf keinen Anspruch und sind, wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist (*ignobile vulgus*), seinem Obern, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will. Wenn aber gewisse Ur-

[1] 1. Ausg.: „zuschrieb:) dass nämlich das erste Urtheil" u. s. w.

[2] 1. Ausg.: „aus, (obzwar dunkeln)" u. s. w.

theile und Einsichten als unmittelbar aus dem innern Sinn, (nicht vermittelst des Verstandes) hervorgehend, sondern dieser als für sich gebietend und Empfindungen für Urtheile geltend angenommen werden, so ist das baare Schwärmerei, welche mit der Sinnenverrückung in naher Verwandtschaft steht.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit wider die dritte Anklage.

Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen; weshalb der Irrthum immer nur dem Verstande zu Last fällt. — Doch gereicht diesem der Sinnenschein, (*species, apparentia,*) wenngleich nicht zur Rechtfertigung, doch zur Entschuldigung; wonach der Mensch[1] öfters in den Fall kommt, das Subjective seiner Vorstellungsart für das Objective, (den entfernten Thurm, an dem er keine Ecken sieht, für rund, das Meer, dessen entfernter Theil ihm durch höhere Lichtstrahlen ins Auge fällt, für höher, als das Ufer (*altum mare*), den Vollmond, den er in seinem Aufgange am Horizont durch eine dunstige Luft sieht, obzwar er ihn durch denselben Sehewinkel ins Auge fasst, für entfernter, also auch für grösser, als wie er hoch am Himmel erscheint,) und so Erscheinung für Erfahrung zu halten; dadurch aber in Irrthum, als einen Fehler des Verstandes, nicht den der Sinne, zu gerathen.

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegenwirft, ist der: dass man dem Erkenntniss, so wie es durch sie befördert wird, Seichtigkeit (Individualität, Einschränkung aufs Einzelne) vorwirft, da hingegen den Verstand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abstractionen sich bequemen muss, der Vorwurf der Trockenheit trifft. Die ästhetische Behandlung, deren erste Forderung Popularität ist, schlägt aber einen Weg ein, auf dem beiden Fehlern ausgebeugt werden kann.

[1] 1. Ausg.: „Entschuldigung: dass der Mensch“ u. s. w.

Vom Können in Ansehung des Erkenntnissvermögens überhaupt.

§. 10 a.

Der vorhergehende Paragraph, der vom Scheinvermögen handelte, in dem, was kein Mensch kann, führt uns zur Erörterung der Begriffe vom Leichten und Schweren (*leve et grave*)[1] welche, dem Buchstaben nach, im Deutschen zwar nur körperliche Beschaffenheiten und Kräfte bedeuten, dann aber, wie im Lateinischen, nach einer gewissen Analogie, das Thunliche (*facile*) und Comparativ-Unthunliche (*difficile*) bedeuten sollen; denn das Kaum-Thunliche wird doch von einem Subject, das an dem Grade seines dazu erforderlichen Vermögens zweifelt, in gewissen Lagen und Verhältnissen desselben für subjectiv-unthunlich gehalten.

Die Leichtigkeit etwas zu thun (*promtitudo*) muss mit der Fertigkeit in solchen Handlungen (*habitus*) nicht verwechselt werden. Die erstere bedeutet einen gewissen Grad des menschlichen Vermögens: — „ich kann, wenn ich will", und bezeichnet subjective Möglichkeit; die zweite die subjectiv-praktische Nothwendigkeit, d. i. die Gewohnheit, mithin einen gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet." Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmässigen Handlungen; denn dann wäre sie blos Mechanismus der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.

Das Leichte wird dem Schweren, aber oft auch dem Lästigen entgegengesetzt. Leicht ist einem Subject dasjenige, wozu ein grosser Ueberschuss seines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Was ist leichter als die Förmlichkeiten der Visiten, Gratulationen und Condolenzen zu begehen? Was ist aber auch einem beschäftigten Manne beschwerlicher? Es sind freundschaftliche Vexationen (Plackereien), die ein Jeder herzlich wünscht los zu werden, indess er doch auch Bedenken trägt, wider den Gebrauch zu verstossen.

[1] 1. Ausg.: „*ponderosum*"

Welche Vexationen gibt es nicht in äusseren, zur Religion gezählten, eigentlich aber zur kirchlichen Form gezogenen Gebräuchen; wo gerade darin, dass sie zu nichts nutzen', und in der blosen Unterwerfung der Gläubigen, sich durch Ceremonien und Observanz, Büssungen und Kasteiungen, (je mehr, desto besser,) geduldig[1] hudeln zu lassen, das Verdienstliche der Frömmigkeit gesetzt wird; indessen diese Frohndienste zwar mechanisch leicht, (weil keine lasterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf,) aber dem Vernünftigen moralisch sehr beschwerlich und lästig fallen müssen. — Wenn daher der grosse moralische Volkslehrer sagte: „meine Gebote sind nicht schwer," so wollte er dadurch nicht sagen: sie bedürfen nur geringen[2] Aufwand von Kräften, um sie zu erfüllen; denn in der That sind sie, als solche, welche reine Herzensgesinnungen fordern, das Schwerste unter allem, was geboten werden mag; aber sie sind für einen Vernünftigen doch unendlich leichter, als Gebote einer geschäftigen Nichtsthuerei, (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere,*) dergleichen die waren, welche das Judenthum begründete; denn das Mechanischleichte fühlt der vernünftige Mann centnerschwer, wenn er sieht, dass die darauf verwandte Mühe doch zu nichts nützt.

Etwas Schweres leicht zu machen, ist Verdienst; es als leicht vorzumalen, ob man gleich es selbst zu leisten nicht vermag, ist Betrug. Das, was leicht ist, zu thun, ist verdienstlos. Methoden und Maschinen, und unter diesen die Vertheilung unter verschiedene Künstler (fabrikenmässige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun schwer sein würde.

Schwierigkeiten zu zeigen, ehe man die Vorschrift zur Unternehmung gibt (wie z. B. in Nachforschungen der Metaphysik), mag zwar abschrecken, aber das ist doch besser, als sie zu verhehlen. Der alles, was er sich vornimmt, für leicht hält, ist leichtsinnig. Dem alles, was er thut, leicht lässt, ist gewandt; so wie der, dessen Thun Mühe verräth, schwerfällig. — Die gesellige Unterhaltung (Conversation) ist ein bloses Spiel, worin alles leicht sein und leicht lassen muss. Daher die Ceremonie (das Steife) in derselben, z. B. das feierliche Abschiednehmen nach einem Gelage, als altväterisch abgeschafft ist.

Die Gemüthsstimmung der Menschen[3] bei Unternehmung eines Ge-

[1] „geduldig" Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg.: „bedürfen wenig".

[3] 1. Ausg.: „Einiger".

schäfts ist nach Verschiedenheit der Temperamente verschieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Besorgnissen an (Melancholische), bei anderen ist die Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung das Erste, was ihnen in die Gedanken kommt (Sanguinische).

Was ist aber von dem ruhmredigen Ausspruche der Kraftmänner, der nicht auf blosem Temperament gegründet ist, zu halten: „was der Mensch will, das kann er?" Er ist nichts weiter, als eine hochtönende Tautologie; was er nämlich auf das Geheiss seiner moralischgebietenden Vernunft will, das soll er, folglich kann er es auch thun, (denn das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten). Es gab aber vor einigen Jahren solche Gecken, die das auch im physischen Sinne von sich priesen und sich so als Weltbestürmer ankündigten, deren[1] Race aber vorlängst ausgegangen ist.

Endlich macht das Gewohntwerden (*consuetudo*),[2] da nämlich Empfindungen von ebenderselben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechselung, die Aufmerksamkeit von den Sinnen abziehen und man sich ihrer kaum mehr bewusst ist, zwar die Ertragung[3] der Uebel leicht, (die man alsdann fälschlich mit dem Namen einer Tugend, nämlich der Geduld beehrt,) aber auch das Bewusstsein und die Erinnerung des empfangenen Guten schwerer, welches dann gemeiniglich zum Undank (einer wirklichen Untugend) führt.[4]

Aber die Angewohnheit (*assuetudo*[5]) ist eine physische innere Nöthigung, nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt selbst den guten Handlungen eben dadurch ihren moralischen Werth, weil sie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut, und überdies zu gedankenlosen Wiederholungen ebendesselben Acts[6] (Monotonie) führt und dadurch lächerlich wird. — Angewöhnte Flickwörter (Phrasen zu bloser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich besorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müssen, und den Redner zur Sprachmaschine. Die Ursache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Anderen in uns erregt,

[1] 1. Ausg.: „Sinne als Weltbestürmer von sich priesen, deren"

[2] 1. Ausg.: „*assuefactio*"

[3] 1. Ausg.: „bewusst ist; was dann die Ertragung der Uebel leicht macht"

[4] 1. Ausg.: „schwerer, mithin gemeiniglich Undank macht, (welches eine Untugend ist.)"

[5] 1. Ausg.: „*assuefactio*"

[6] „Acts" fehlt in der 1. Ausg.

ist, weil das Thier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinctmässig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nichtmenschliche) Natur geleitet wird, und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Klasse zu gerathen. — Doch können gewisse Angewöhnungen absichtlich geschehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freien Willkühr ihre Hülfe versagt, z. B. im Alter sich an die Zeit des Essens und Trinkens, die Qualität und Quantität desselben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und so allmählig mechanisch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Nothfall. In der Regel ist alle Angewohnheit verwerflich.

Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein.

§. 11.

Das Blendwerk, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird (*praestigiae*), kann natürlich oder auch künstlich sein, und ist entweder Täuschung (*illusio*) oder Betrug (*fraus*). — Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniss der Augen für wirklich zu halten, ob es zwar von ebendemselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, heisst Augenverblendniss (*praestigiae*[1]).

Illusion ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. — Dieses Spiel des Gemüths mit dem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspectivische Zeichnung des Inneren eines Tempels, oder wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht von Correggio) sagt: „dass, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen"; oder wie eine im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen u. dgl.

Betrug aber der Sinne ist: wenn, sobald man weiss, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört. Dergleichen sind die Taschenspielerkünste von allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vortheilhaft absticht, ist Illusion; Schminke aber Betrug. Durch die erstere wird man verleitet, durch die zweite geäfft. — Daher kommt es auch, dass man mit Farben bemalte Statüen

[1] 1. Ausg.: „*fascinatio*"

menschlicher oder thierischer Gestalten nicht leiden mag; indem man jeden Augenblick betrogen wird, sie für lebend zu halten, so oft sie unversehens zu Gesichte kommen.

Bezauberung *(fascinatio)* in einem sonst gesunden Gemüthszustande ist ein Blendwerk der Sinne, von dem man sagt, dass es nicht mit natürlichen Dingen zugehe; weil das Urtheil, dass ein Gegenstand (oder eine Beschaffenheit desselben) sei, bei darauf verwandter Attention, mit dem Urtheil, dass er nicht (oder anders gestaltet) sei, unwiderstehlich wechselt, — der Sinn also sich selbst zu widersprechen scheint. Wie ein Vogel, der gegen den Spiegel, in dem er sich selbst sieht, flattert, und ihn bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieses Spiel mit Menschen, dass sie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei solchen statt, die durch Leidenschaft stark angezogen werden. Dem Verliebten, der (nach HELVETIUS) seine Geliebte in den Armen eines Anderen sah, konnte diese, die es ihm schlechthin ableugnete, sagen: „Treuloser, du liebst mich nicht mehr, du glaubst mehr, was du siehst, als was ich dir sage.“ — Gröber, wenigstens schädlicher war der Betrug, den die Bauchredner, die Gassnere, die Mesmerianer u. dgl. vermeinte Schwarzkünstler verübten. Man nannte vor Alters die armen unwissenden Weiber, die so etwas Uebernatürliches zu thun vermeinten, Hexen, und noch in diesem Jahrhundert war der Glaube daran nicht völlig ausgerottet.* Es scheint, das Gefühl der Verwunderung über etwas Unerhörtes habe an sich selbst viel Anlockendes für den Schwachen; nicht blos, weil ihm auf einmal neue Aussichten eröffnet werden, sondern weil er dadurch von dem ihm

* Ein protestantischer Geistlicher in Schottland sagte noch in diesem Jahrhunderte in dem Verhör über einen solchen Fall als Zeuge zum Richter: „mein Herr, ich versichere euch auf meine priesterliche Ehre, dass dieses Weib eine Hexe ist;“ worauf der Letztere erwiederte: „und ich versichere euch auf meine richterliche Ehre, dass ihr kein Hexenmeister seid.“ — Das jetzt deutsch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Messformel bei Einweihung der Hostie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brot sieht, nach Aussprechung derselben aber mit geistigen Augen als den Leib eines Menschen zu sehen verbunden wird. Denn die Wörter *hoc est* haben zuerst das Wort *corpus* hinzugethan, wo *hoc est corpus* sprechen in *hocuspocus* machen verändert wurde; vermuthlich aus frommer Scheu, den rechten Namen zu nennen und zu profaniren; wie es Abergläubische bei unnatürlichen Gegenständen zu thun pflegen, um sich daran nicht zu vergreifen.

lästigen Gebrauch der Vernunft losgesprochen zu sein, dagegen Andere in der Unwissenheit sich gleich zu machen verleitet wird.

Von dem erlaubten moralischen Schein.

§. 12.

Die Menschen sind insgesammt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend Jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder Andere, dass es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständigt ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl erweckt und gehen in die Gesinnung über. — Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend, und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst.

So ist die Anekelung seiner eigenen Existenz, aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt, der langen Weile, wobei man doch zugleich ein Gewicht der Trägheit fühlt, d. i.[1] des Ueberdrusses an aller Beschäftigung, die Arbeit heissen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil sie mit Beschwerden verbunden ist, ein höchst widriges Gefühl, dessen Ursache keine andere ist, als die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit, (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht.) — Diese Neigung ist aber betrügerisch, selbst in Ansehung der Zwecke, welche die Vernunft dem Menschen zum Gesetz macht, um mit sich selbst zufrieden zu sein, wenn er gar nichts thut (zwecklos vegetirt), weil er da doch nichts Böses thut. Sie also wieder zu betrügen, (welches durch das Spiel mit schönen Künsten, am meisten aber durch gesellige Unterhaltung geschehen kann,) heisst die Zeit vertreiben *(tempus fallere)*; wo der Ausdruck schon die Absicht andeutet, nämlich die Neigung zur geschäftlosen Ruhe selbst zu betrügen, wenn durch schöne Künste das Gemüth spielend unterhalten, ja auch nur durch ein bloses an sich zweckloses Spiel in einem friedlichen Kampfe wenigstens Cultur des Gemüths bewirkt wird; widrigenfalls es

[1] 1. Ausg.: „die lange Weile, doch auch zugleich der Trägheit. d. i."

heissen würde, die Zeit tödten. — — Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muss sie überlisten, und, wie SWIFT sagt, dem Wallfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, sich gern täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anstand ist ein äusserer Schein, der Anderen Achtung einflösst (sich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit schlecht zufrieden sein, wenn das männliche Geschlecht ihren Reizen nicht zu huldigen schiene. Aber Sittsamkeit *(pudicitia)*, ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt, ist doch als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nöthig ist, um nicht das eine zum blosen Werkzeuge des Genusses des anderen herabzuwürdigen. — Ueberhaupt ist alles, was man Wohlanständigkeit *(decorum)* nennt, von derselben Art, nämlich nichts, als schöner Schein.

Höflichkeit (Politesse) ist ein Schein der Herablassung, der Liebe einflösst. Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, sammt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar nicht eben immer Wahrheit, (meine lieben Freunde: es gibt keinen Freund! ARISTOTELES,) aber sie betrügen darum doch auch nicht, weil ein Jeder weiss, wofür er sie nehmen soll, und dann vornehmlich darum, weil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten.

Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Gold nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenngleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Gold umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem sarkastischen SWIFT zu sagen: „die Ehrlichkeit ist ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten worden" u. s. w. oder, mit dem Prediger HOFSTEDE, in seinem Angriff auf MARMONTEL's Belisar, selbst einen SOKRATES zu verleumden, um ja zu verhindern, dass irgend Jemand an die Tugend glaube, ist ein an der Menschheit verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Anderen muss uns werth sein; weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden

kann. — Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt, und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden; weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung desselben, die Ueberredung, nichts schuldig zu sein, sich vorspiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Uebelthaten am Ende des Lebens für wirkliche Besserung, oder vorsätzliche Uebertretung als menschliche Schwachheit vorgemalt wird.

Von den fünf Sinnen.

§. 13.

Die Sinnlichkeit im Erkenntnissvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch ohne die Gegenwart desselben. — Die Sinne aber werden wiederum in die äusseren und den inneren Sinn *(sensus externus, internus)* eingetheilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüth afficirt wird; wobei zu merken ist, dass der letztere als bloses Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) vom Gefühl der Lust und Unlust d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den inwendigen Sinn *(sensus interior)* nennen könnte. — Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewusst ist, heisst besonders Sensation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt.

§. 14.

Man kann zuerst die Sinne der Körperempfindung in den der Vitalempfindung *(sensus vagus)*, und die der Organempfindung *(sensus fixus)*, und, da sie insgesammt nur da, wo Nerven sind, angetroffen werden, in diejenigen eintheilen, welche das ganze System der Nerven, oder nur den zu einem gewissen Gliede des Körpers gehörenden Nerven afficiren. — Die Empfindung der Wärme und Kälte, selbst die, welche durchs Gemüth erregt wird, (z. B. durch schnell wachsende Hoffnung oder Furcht,) gehört zum Vitalsinn. Der Schauer, der den Men-

schen selbst bei der Vorstellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuseln, womit Ammenmährchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, sind von der letzteren Art; sie durchdringen den Körper, soweit als in ihm Leben ist.

Der Organsinne aber können füglich nicht mehr oder weniger, als fünf aufgezählt werden, sofern sie sich auf äussere Empfindung beziehen.

Drei derselben aber sind mehr objectiv, als subjectiv, d. i. sie tragen, als empirische Anschauung, mehr zur Erkenntniss des äusseren Gegenstandes bei, als sie das Bewusstsein des afficirten Organs rege machen; — zwei aber sind mehr subjectiv, als objectiv, d. i. die Vorstellung durch dieselbe ist mehr die des Genusses, als der Erkenntniss des äusseren Gegenstandes; daher man sich über die ersteren mit Anderen leicht einverständigen kann, in Ansehung der letzteren aber, bei einerlei äusserer empirischer Anschauung und Benennung des Gegenstandes, die Art, wie das Subject sich von ihm afficirt fühlt, ganz verschieden sein kann.

Die Sinne von der ersteren Klasse sind 1) der der Betastung *(tactus)*, 2) des Gesichts *(visus)*, 3) des Gehörs *(auditus)*. — Von der zweiten *a)* des Geschmacks *(gustus)*, *b)* des Geruchs *(olfactus)*; insgesammt lauter Sinne der Organempfindung, gleichsam so vieler äusserer, von der Natur für das Thier zum Unterscheiden der Gegenstände zubereiteter Eingänge.

Vom Sinne der Betastung.

§. 15.

Der Sinn der Betastung liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärzchen *(papillae)* derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen. — Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne; denn die Fühlhörner der Insecten scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. — Dieser Sinn ist auch der einzige von unmittelbarer äusserer Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigste und am sichersten belehrende, dennoch aber der gröbste; weil die Materie fest sein muss, von deren Oberfläche der Gestalt nach wir durch Berührung

belehrt werden sollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche[1] sanft oder unsanft, vielweniger noch, ob sie warm oder kalt anzufühlen sei, ist hier nicht die Rede.) — Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden anderen Sinne der ersten Klasse ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungserkenntniss zu verschaffen.

Vom Gehör.

§. 16.

Der Sinn des Gehörs ist einer der Sinne von blos mittelbarer Wahrnehmung. — Durch die Luft, die uns umgibt, und vermittelst derselben wird ein entfernter Gegenstand in grossem Umfange erkannt, und durch eben dieses Mittel, welches durch das Stimmorgan, den Mund, in Bewegung gesetzt wird,[2] können sich Menschen am leichtesten und vollständigsten mit Anderen in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich wenn die Laute, die Jeder den Anderen hören lässt, articulirt sind und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen. Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum, und weil sie an sich nichts, wenigstens keine Objecte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die geschicktesten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborne, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, können nie zu etwas Mehrerem, als einem Analogon der Vernunft gelangen.

Was aber den Vitalsinn betrifft, so wird dieser durch Musik, als ein regelmässiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, sondern auch gestärkt, welche also gleichsam eine Sprache bloser Empfindungen (ohne alle Begriffe) ist. Die Laute sind hier Töne, und dasjenige fürs Gehör, was die Farben fürs Gesicht sind; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raum umher an Alle, die sich darin befinden, und ein gesellschaftlicher Genuss, der dadurch nicht vermindert wird, dass Viele an ihm theilnehmen.

[1] 1 Ausg.: „sie"

[2] 1. Ausg.: „dessen Gebrauch durch das Stimmorgan, den Mund, geschieht"

Von dem Sinn des Sehens.

§. 17.

Auch das Gesicht ist ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine, nur für ein gewisses Organ (die Augen) empfindbare, bewegte Materie, durch Licht, welches nicht, wie der Schall, blos eine wellenartige Bewegung eines flüssigen Elements ist, die sich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, sondern eine Ausströmung, durch welche ein Punkt für das Object im Raume bestimmt wird,[1] und vermittelst dessen uns das Weltgebäude in einem so unermesslichen Umfange bekannt wird, dass, vornehmlich bei selbstleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unseren Maassstäben hier auf Erden vergleichen, wir über die Zahlenreihe ermüden, und dabei fast mehr Ursache haben, über die zarte Empfindsamkeit dieses Organs in Ansehung der Wahrnehmung so geschwächter Eindrücke zu erstaunen, als über die Grösse des Gegenstandes (des Weltgebäudes), vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, so wie sie uns vermittelst der Mikroskopien vor Augen gestellt wird, z. B. bei den Infusionsthierchen, dazunimmt. — Der Sinn des Gesichts ist, wenngleich nicht unentbehrlicher, als der des Gehörs, doch der edelste; weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt, und nicht allein die grösste Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch sein Organ am wenigsten afficirt fühlt, (weil es sonst nicht bloses Sehen sein würde,) hiemit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt.

Diese drei äusseren Sinne leiten durch Reflexion das Subject zum Erkenntniss des Gegenstandes als eines Dinges ausser uns. — Wenn aber die Empfindung so stark wird, dass das Bewusstsein der Bewegung des

[1] In der 1. Ausg. beginnt dieser § so: „Gleichfalls ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine Licht, welches eine Ausströmung ist, nicht, wie der Schall blos eine wellenartige Bewegung des unendlich gröberen Flüssigen, (der Luft,) welche sich verbreitet, sondern dadurch ein Punkt für das Object in demselben bestimmt wird“ u. s. w.

Organs stärker wird, als das der Beziehung auf ein äusseres Object, so werden äussere Vorstellungen in innere verwandelt. — Das Glatte oder Rauhe in Anfühlbaren bemerken, ist ganz was Anderes, als die Figur des äusseren Körpers dadurch erkundigen. Eben so: wenn das Sprechen Anderer so stark ist, dass einem, wie man sagt, die Ohren davon weh thun, oder wenn Jemand, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenschein tritt, mit den Augen blinzelt, so wird der Letzte durch zu starke oder plötzliche Erleuchtung auf einige Augenblicke blind, der Erste durch kreischende Stimme taub, d. i. Beide können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Object kommen, sondern ihre Aufmerksamkeit ist blos an die subjective Vorstellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet.

Von den Sinnen des Geschmacks und des Riechens.

§. 18.

Die Sinne des Geschmacks und des Geruchs sind beide mehr subjectiv, als objectiv; der erstere[1] in der Berührung des Organs der Zunge, des Schlundes und der Gaumen durch den äusseren Gegenstand, der zweite durch Einziehung der mit der Luft vermischten fremden Ausdünstungen, wobei der Körper, der sie ausströmt, selbst vom Organ entfernt sein kann.[2] Beide sind einander nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen stumpfen Geschmack. — Man kann sagen, dass beide durch Salze (fixe und flüchtige), deren die eine durch Flüssigkeit im Munde, die andere durch die Luft aufgelöst sein müssen, afficirt werden, welche in das Organ eindringen müssen, um diesem ihre specifische Empfindung zukommen zu lassen.

Allgemeine Anmerkung über die äusseren Sinne.

§. 19.

Man kann die Empfindungen der äusseren Sinne in die des mechanischen und des chemischen Einflusses eintheilen. Zu den mechanisch einfliessenden gehören die drei obersten, zu denen von chemischem Einfluss die zwei niederen Sinne. Jene sind Sinne der Wahrnehmung (oberflächlich), diese des Genusses (innigste Einnehmung). — Daher

[1] 1. Ausg.: „§. 18. Beide sind mehr subjectiv der erstere (des Geschmacks)"

[2] „wobei — kann." Zusatz der 2. Ausg.

kommt es, dass der Ekel, ein Anreiz, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisekanals zu entledigen (sich zu erbrechen), als eine so starke Vitalempfindung den Menschen beigegeben worden, weil jene innigliche Einnehmung dem Thiere gefährlich werden kann.

Weil es aber auch einen Geistesgenuss gibt, der in der Mittheilung der Gedanken besteht, das Gemüth aber diesen, wenn er uns aufgedrungen wird und doch als Geistesnahrung für uns nicht gedeihlich ist, widerlich findet, (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder lustig sein sollender Einfälle uns selbst durch diese Einerleiheit ungedeihlich werden kann,) so wird der Instinct der Natur, seiner los zu werden,[1] der Analogie wegen, gleichfalls Ekel genannt; ob er gleich zum inneren Sinne gehört.

Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne, und Andere werden gezwungen, mit zu geniessen, sie mögen wollen oder nicht, und darum ist er, als der Freiheit zuwider, weniger gesellig, als der Geschmack, wo, unter vielen Schüsseln oder Bouteillen, der Gast eine nach seiner Behaglichkeit wählen kann, ohne dass Andere genöthigt werden, davon mit zu geniessen. — Schmutz scheint nicht sowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Gestank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) ist noch inniglicher, als die durch die einsaugenden Gefässe des Mundes oder des Schlundes.

Je stärker die Sinne, bei ebendemselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses, sich afficirt fühlen, desto weniger lehren sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mässig afficiren. Im stärksten Licht sieht (unterscheidet) man nichts, und eine stentorisch angestrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken).

Je empfänglicher der Vitalsinn für Eindrücke ist (je zärtlicher und empfindlicher), desto unglücklicher ist der Mensch; je empfänglicher für den Organsinn (empfindsamer), dagegen abgehärteter für den Vitalsinn der Mensch ist, desto glücklicher ist er;[2] — ich sage glücklicher, nicht

[1] 1. Ausg.: „Weil es aber auch . . . nicht gedeihlich ist, (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder lustig sein sollender Einfälle,) uns selbst durch diese Einerleiheit ungedeihlich werden kann, so wird der Instinct der Natur, ihrer los zu werden“ u. s. w.

[2] 1. Ausg: Je empfänglicher . . . desto unglücklicher, je empfänglicher für den Organsinn, dagegen abgehärteter für den Vitalsinn der Mensch ist (empfindsamer), desto glücklicher ist er;“

eben moralisch-besser; — denn er hat das Gefühl seines Wohlseins mehr in seiner Gewalt. Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke *(sensibilitas sthenica)* kann man zarte Empfindsamkeit, die aus Schwäche des Subjects, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewusstsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendiren, zärtliche Empfindlichkeit *(sensibilitas asthenica)* nennen.

Fragen.

§. 20.

Welcher Organsinn ist der undankbarste und scheint auch der entbehrlichste zu sein? Der des Geruchs. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu geniessen; denn es gibt mehr Gegenstände des Ekels, (vornehmlich in volkreicheren Oertern,) als der Annehmlichkeit, die er verschaffen kann, und der Genuss durch diesen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend sein, wenn er vergnügen soll. — Aber als negative Bedingung des Wohlseins, um nicht schädliche Luft, (den Ofendunst, den Gestank der Moräste und Aeser,[1]) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, ist dieser Sinn nicht unwichtig — Ebendieselbe Wichtigkeit hat auch der zweite Genusssinn, nämlich der Sinn des Geschmacks, aber mit dem ihm eigenthümlichen Vorzuge, dass dieser die Geselligkeit im Geniessen befördert, was der vorige nicht thut, überdies auch, dass er schon bei der Pforte des Einganges der Speisen in den Darmkanal die Gedeihlichkeit derselben zum voraus beurtheilt; denn diese ist mit der Annehmlichkeit in diesem Genusse, als einer ziemlich sicheren Vorhersagung der letzteren wohl verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünstelt hat. — Worauf der Appetit bei Kranken fällt, das pflegt ihnen auch gemeiniglich, gleich einer Arznei, gedeihlich zu sein. — Der Geruch der Speisen ist gleichsam ein Vorgeschmack[2], und der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speisen zum Genusse eingeladen, sowie der Satte dadurch abgewiesen wird.

Gibt es ein Vicariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines andern zu vertreten? Dem Tauben kann man, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Gebehrdung, also durch

[1] 1. Ausg.: „Ofendunst, die der Moräste und Anger verfaulter Thiere"

[2] 1. Ausg.: „Der Geruch ist gleichsam ein Geschmack in die Ferne,"

die Augen desselben. die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung seiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betastung bewegter Lippen im Finstern kann ebendasselbe geschehen. Ist er aber taub geboren, so muss der Sinn des Sehens aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind. — Der Mangel eines musikalischen Gehörs, obgleich das blos physische unverletzt ist, da das Gehör zwar Laute, aber nicht Töne vernehmen, der Mensch also zwar sprechen, aber nicht singen kann, ist eine schwer zu erklärende Verkrüppelung; sowie es Leute gibt, die sehr gut sehen, aber keine Farben unterscheiden können, und denen alle Gegenstände, wie im Kupferstich erscheinen.

Welcher Mangel oder Verlust eines Sinnes ist wichtiger, der des Gehörs oder des Gesichts? — Der erstere ist, wenn er angeboren wäre, unter allen am wenigsten ersetzlich; ist er aber nur später, nachdem der Gebrauch der Augen, es sei zu Beobachtung des Gebehrdenspiels, oder, noch mittelbarer, durch Lesung einer Schrift schon cultivirt worden, erfolgt; so kann ein solcher Verlust, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Gesicht ersetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermisst dieses Mittel des Umgangs gar sehr, und sowie man viele Blinde sieht, welche gesprächig, gesellschaftlich und an der Tafel fröhlich sind, so wird man schwerlich einen, der sein Gehör verloren hat, in Gesellschaft anders, als verdriesslich, misstrauisch und unzufrieden antreffen. Er sieht in den Mienen der Tischgenossen allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigstens Interesse, und zerarbeitet sich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und ist also selbst mitten in der Gesellschaft zur Einsamkeit verdammt.

§. 21.

Noch gehört zu den beiden letzteren Sinnen, (die mehr subjectiv, als objectiv sind,) eine Empfänglichkeit für gewisse Objecte äusserer Sinnenempfindungen von der besonderen Art, dass sie blos subjectiv sind und auf die Organe des Riechens und Schmeckens durch einen Reiz wirken, der doch weder Geruch noch Geschmack ist, sondern als

die Einwirkung gewisser fixer Salze, welche die Organe zu specifischen Ausleerungen reizen, gefühlt wird; daher denn diese Objecte nicht eigentlich genossen, und in die Organe innigst aufgenommen werden[1], sondern nur sie berühren und bald darauf weggeschafft werden sollen; eben dadurch aber den ganzen Tag hindurch (die Essenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung können gebraucht werden. — Das gemeinste Material derselben ist der Tabak, es sei ihn zu schnupfen, oder ihn in den Mund zwischen der Backe und dem Gaumen zur Reizung des Speichels zu legen, oder auch ihn durch Pfeifenröhre, wie selbst die spanischen[2] Frauenzimmer in Lima durch einen angezündeten Cigarro, zu rauchen. Statt des Tabaks bedienen sich die Malaien im letzteren Fall der Arekanuss in ein Betelblatt gewickelt (Betelarek), welches ebendieselbe Wirkung thut. — Dieses Gelüsten (*pica*), abgesehen von dem medicinischen Nutzen oder Schaden, den die Absonderung des Flüssigen in beiderlei Organen zur Folge haben mag, ist, als blose Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichsam ein oft wiederholter Antrieb der Recollection der Aufmerksamkeit auf seinen Gedankenzustand, der sonst einschläfern oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig sein würde; statt dessen jene Mittel sie immer stossweise wieder aufwecken. Diese Art der Unterhaltung des Menschen mit sich selbst vertritt die Stelle einer Gesellschaft; indem es die Leere der Zeit statt des Gespräches mit immer neu erregten Empfindungen und schnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten Anreizen ausfüllt.

Vom innern Sinn.[3]

§. 22.

Der innere Sinn ist nicht die reine Apperception, ein Bewusstsein dessen, was der Mensch thut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniss der Vorstellungen in der Zeit, (sowie sie darin zugleich oder nach einander sind,) zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und

[1] 1. Ausg.: „reizen, gefühlt, aber nicht genossen und in die Organe innigst aufgenommen werden" u. s. w.

[2] 1. Ausg.: „das spanische"

[3] 1. Ausg.: „Anhang. Vom innern Sinn."

die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte, (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist nicht blos anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele, (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüth,[1] welches als ein bloses Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere, im Menschen wohnende Substanz angesehen wird. — Da gibt es alsdann nur einen innern Sinn; weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes, von dem nun gesagt wird, dass er auch Täuschungen unterworfen ist, die darin bestehen, dass der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äussere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen nimmt, oder aber gar für Eingebungen hält, von denen[2] ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äusserer Sinne ist, die Ursache sei; wo die Illusion alsdann Schwärmerei oder auch Geisterseherei und beides Betrug des inneren Sinnes ist. In beiden Fällen ist es Gemüthskrankheit: der Hang, das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniss anzunehmen, da er doch nur eine Dichtung ist, oft auch[3] sich selbst mit einer gekünstelten Gemüthsstimmung hinzuhalten, vielleicht weil man sie für heilsam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorstellungen erhaben hält, und mit darnach geformten Anschauungen (Trëumen im Wachen) sich zu hintergehen. — Denn nachgerade hält der Mensch das, was er sich selbst vorsätzlich ins Gemüth hineingetragen hat, für etwas, das schon vorher in demselben gelegen hätte, und glaubt das, was er[4] sich selbst aufdrang, in den Tiefen seiner Seele nur entdeckt zu haben.

So war es mit den schwärmerisch-reizenden inneren Empfindungen einer Bourignon, oder den schwärmerisch-schreckenden eines Pascal bewandt. Diese Verstimmung des Gemüths kann nicht füglich durch vernünftige Vorstellungen, (denn was vermögen diese wider vermeinte Anschauungen?) gehoben werden. Der Hang, in sich selbst gekehrt zu sein, kann, sammt den daher kommenden Täuschungen des innern Sin-

[1] 1. Ausg: „wo man ein solches in sich . . . und statt des Gemüths"

[2] 1. Ausg.: „unterworfen ist, die entweder darin bestehen, dass der Mensch Erscheinungen desselben für solche hält, von denen"

[3] „oft auch" Zusatz der 2. Ausg.

[4] 1. Ausg.: „nachgerade glaubt der Mensch hat, als schon vorher in demselben belegen und was er"

nes, nur dadurch in Ordnung gebracht werden, dass der Mensch in die äussere Welt, und hiemit in die Ordnung der Dinge, die den äusseren Sinnen vorliegen, zurückgeführt wird.[1]

Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach[2]

§. 23.

Die Sinnenempfindungen werden dem Grade nach vermehrt, 1) durch den Contrast, 2) die Neuigkeit, 3) den Wechsel, 4) die Steigerung.[3]

a.

Der Contrast.

Abstechung (Contrast) ist die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe. Sie ist vom Widerspruch unterschieden, welcher in der Verbindung einander widerstreitender Begriffe steht. — Ein wohlgebautes Landes in einer Sandwüste hebt die Vorstellung des ersteren durch den blosen Contrast; wie die angeblich paradiesischen Gegenden in der Gegend von Damaskus in Syrien. — Das Geräusch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer grossen Stadt, neben dem stillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns, ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geschmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorstellung und man weilt gern dabei; weil die Sinne dadurch gestärkt werden. — — Dagegen Armuth und Hoffahrt, prächtiger Putz einer Dame, die mit Brillanten umschimmert und deren Wäsche unsauber ist; — oder, wie ehemals bei einem polnischen Magnaten, verschwenderisch besetzte Tafeln und dabei zahlreiche Aufwärter, aber in Bastschuhen, stehen nicht im Contrast, sondern im Widerspruch; und eine Sinnenvorstellung vernichtet oder schwächt die andere, weil sie unter einem und demselben Begriffe

[1] 1. Ausg.: „des inneren Sinnes nur durch Versetzung in die äussere Welt und hiemit in die Ordnung . . . vorliegen, ins Gleis gebracht werden."

[2] §. 23 — 25 sind in der 1. Ausg. als „dritter Abschnitt" bezeichnet.

[3] 1. Ausg.: „Sie sind 1. der Contrast, 2. die Neuigkeit, 3. der Wechsel, 4. die Steigerung."

das Entgegengesetzte vereinigen will, welches unmöglich ist. — — Doch kann man auch komisch contrastiren und einen augenscheinlichen Widerspruch im Ton der Wahrheit. oder etwas offenbar Verächtliches in der Sprache der Lobpreisung vortragen, um die Ungereimtheit noch fühlbarer zu machen, wie FIELDING in seinem Jonathan Wild dem grossen, oder BLUMAUER in seinem travestirten Virgil, und z. B. einen herzbeklemmenden Roman, wie Clarissa, lustig und mit Nutzen parodiren und so die Sinne stärken, dadurch, dass man sie vom Widerstreite befreit, den falsche und schädliche Begriffe ihnen beigemischt haben.

b.

Die Neuigkeit.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die Aufmerksamkeit belebt. Denn es ist Erwerb; die Sinnenvorstellung gewinnt also dadurch mehr Stärke. Das Alltägliche oder Gewohnte löscht sie aus. Doch ist darunter nicht die Entdeckung, Berührung oder öffentliche Ausstellung eines Stück des Alterthums zu verstehen, wodurch eine Sache vergegenwärtigt wird, von der man, nach dem natürlichen Lauf der Dinge, hätte vermuthen sollen, dass die Gewalt der Zeit sie längst vernichtet hätte.[1] Auf einem Stück des Gemäuers des alten Theaters der Römer (in Verona oder Nismes) zu sitzen, einen Hausrath jenes Volkes aus dem alten, nach vielen Jahrhunderten unter der Lava entdeckten Herculanum in Händen zu haben, eine Münze macedonischer Könige, oder eine Gemme von der alten Sculptur vorzeigen zu können u. dgl. weckt die Sinne des Kenners zur grössten Aufmerksamkeit. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntniss, blos ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber, wird die Curiosität genannt. Diese Neigung, ob sie zwar nur mit Vorstellungen spielend und sonst ohne Interesse an ihrem Gegenstande ist, wenn sie nur nicht auf Ausspähung dessen geht, was eigentlich nur Andere interessirt, ist nicht zu tadeln. — Was aber den blosen Sinneneindruck betrifft, so macht jeder Morgen blos durch die Neuigkeit seiner Empfindungen alle Vorstellungen der Sinne, (wenn diese nur sonst nicht krankhaft sind,) klarer und belebter, als sie gegen Abend zu sein pflegen.

[1] 1. Ausg.: „welche nach dem . . . Dinge vom Zahn der Zeit längst aufgezehrt zu sein vermuthet sein würde."

c.

Der Wechsel.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie derselben (Ermattung der Aufmerksamkeit auf seinen Zustand), und die Sinnenempfindung wird geschwächt. Abwechselung frischt sie auf; sowie eine in ebendemselben Tone, es sei geschrieene oder mit gemässigter aber gleichförmiger Stimme abgelesene Predigt die ganze Gemeinde in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einsamkeit Unterhaltung, bald mit Geschichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philosophie und dann mit Mathematik, stärken das Gemüth. — Es ist ebendieselbe Lebenskraft, welche das Bewusstsein der Empfindungen rege macht; aber die verschiedenen Organe derselben lösen einander in ihrer Thätigkeit ab. So ist es leichter, sich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem anderen in der Ruhe wechselt, als steif auf einer und derselben Stelle stehen zu bleiben, wo einer unabgespannt eine Weile wirken muss. — Daher ist das Reisen so anlockend; nur Schade, dass es bei müssigen Leuten eine Leere (die Atonie), als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurücklässt.

Die Natur hat es nun zwar schon selbst so geordnet, dass sich zwischen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einschleicht und so das Leben interessant macht. Aber absichtlich, der Abwechselung wegen, ihn beizumischen und sich wehe zu thun, sich aufwecken zu lassen, um das erneuerte Einschlafen recht zu fühlen, oder, wie in FIELDING's Roman (der Findling) ein Herausgeber dieses Buchs nach des Verfassers Tode noch einen letzten Theil hinzufügte, um, der Abwechselung halber, in die Ehe, (womit die Geschichte schloss,) noch Eifersucht hineinzubringen, ist abgeschmackt; denn die Verschlimmerung eines Zustandes ist nicht Vermehrung des Interesse, welches die Sinne daran nehmen; selbst nicht in einem Trauerspiel. Denn Beendigung ist nicht Abwechselung.

d.

Die Steigerung bis zur Vollendung.

Eine continuirliche Reihe dem Grade nach verschiedener auf einander folgender Sinnesvorstellungen hat, wenn die folgende immer stärker ist, als die vorhergehende, ein Aeusserstes der Anspannung *(intensio)*, dem sich zu nähern erweckend, es zu überschreiten wiederum abspannend ist *(remissio)*. In dem Punkte aber, der beide Zustände trennt, liegt Vollendung *(maximum)* der Empfindung, welche Unempfindlichkeit, mithin Leblosigkeit, zur Folge hat.

Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, so muss man nicht von den starken Empfindungen anfangen, (denn die machen uns gegen die folgenden unempfindlich,) sondern sie sich lieber anfänglich versagen und sich kärglich zumessen, um immer höher steigen zu können. Der Kanzelredner fängt in der Einleitung mit einer kalten Belehrung des Verstandes an, die zu Beherzigung eines Pflichtbegriffs hinweiset, bringt hernach in die Zergliederung seines Textes ein moralisches Interesse hinein und endigt in der Application mit Bewegung aller Triebfedern der menschlichen Seele, durch die Empfindungen, welche jenem Interesse Nachdruck geben können.

Junger Mann! versage dir die Befriedigung (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dgl.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer gar entbehren zu wollen, sondern in der feinen Epikurischen, um einen immer noch wachsenden Genuss im Prospect zu haben. Dieses Kargen mit der Baarschaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufschub des Genusses wirklich reicher, wenn du auch dem Gebrauch derselben am Ende des Lebens grossentheils entsagt haben solltest. Das Bewusstsein, den Genuss in deiner Gewalt zu haben, ist, wie alles Idealische, fruchtbarer und weiter umfassend, als alles, was den Sinn dadurch befriedigt, dass es hiemit zugleich verzehrt wird und so von der Masse des Ganzen abgeht.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verlust des Sinnenvermögens.

§. 24.

Das Sinnenvermögen kann geschwächt, gehemmt oder gänzlich aufgehoben werden. Daher die Zustände der Trunkenheit, des Schlafs, der Ohnmacht, des Scheintodes (Asphyxie) und des wirklichen Todes. [1]

Die Trunkenheit ist der widernatürliche Zustand des Unvermögens, seine Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen, sofern er die Wirkung eines übermässig genommenen Geniessmittels ist.

Der Schlaf ist, der Worterklärung nach, ein Zustand des Unvermögens eines gesunden Menschen, sich der Vorstellungen durch äussere Sinne bewusst werden zu können. Hiezu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Physiologen überlassen, welche diese Abspannung, die doch zugleich eine Sammlung der Kräfte zu erneuerter äusseren Sinnenempfindung ist, (wodurch sich der Mensch gleich als neugeboren in der Welt sieht, und womit wohl ein Dritttheil unserer Lebenszeit unbewusst und unbedauert dahin geht,) — wenn sie können, erklären mögen.

Der widernatürliche Zustand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringeren Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst, als im natürlichen zur Folge hat, ist ein Analogon der Trunkenheit, daher der aus einem festen Schlaf schnell Aufgeweckte schlaftrunken genannt wird. — Er hat noch nicht seine völlige Besinnung. — Aber auch im Wachen kann eine plötzlich Jemanden anwandelnde Verlegenheit, sich zu besinnen, was man in einem unvorhergesehenen Falle zu thun habe, als Hemmung des ordentlichen und gewöhnlichen Gebrauchs seines Reflexionsvermögens, einen Stillstand im Spiel der Sinnenvorstellungen hervorbringen, bei dem man sagt: er ist aus der Fassung gebracht, ausser sich (vor Freude oder Schreck), perplex, verdutzt, verblüfft, hat den Tramontano* verloren u. dgl. und dieser Zustand

[1] Dieser §. beginnt in der 1. Ausg. so: „Der Zustand des Menschen ist hiebei der des Schlafs, oder der Trunkenheit, oder der Ohnmacht, oder des wahren oder des Scheintodtes." Der folgende Absatz: „Die Trunkenheit Geniessmittels ist." fehlt in der 1. Ausg. Vgl. die erste Anm. zu §. 27.

* Tramontano oder Tramontana heisst der Nordstern; und *perder la tra-*

ist, wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf, der eines Sammelns seiner Sinnenempfindungen bedarf, anzusehen. Im heftigen plötzlich erregten Affect (des Schrecks, des Zorns, auch wohl der Freude) ist der Mensch, wie man sagt, ausser sich, (in einer Ekstasis, wenn man sich in einer Anschauung, die nicht die der Sinne ist, begriffen zu sein glaubt,) seiner selbst nicht mächtig und für den Gebrauch äusserer Sinne einige Augenblicke gleichsam gelähmt.

§. 25.[1]

Die Ohnmacht, welche auf einen Schwindel (einen schnell im Kreise wiederkehrenden und die Fassungskraft übersteigenden Wechsel vieler ungleichartigen Empfindungen) zu folgen pflegt, ist ein Vorspiel von dem Tod. Die gänzliche Hemmung dieser insgesammt ist Asphyxie, oder der Scheintod, welcher, soviel man äusserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren zu unterscheiden ist (wie bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erstickten).

Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren, (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben,) sondern nur an Anderen wahrnehmen. Ob es schmerzhaft sei, ist aus dem Röcheln, oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurtheilen; vielmehr scheint es eine blos mechanische Reaction der Lebenskraft, und vielleicht eine sanfte Empfindung des allmähligen Freiwerdens von allem Schmerz zu sein. — Die allen Menschen, selbst den unglücklichsten oder auch dem weisesten natürliche Furcht vor dem Tode ist also nicht ein Grauen vor dem Sterben, sondern, wie MONTAIGNE richtig sagt, vor dem Gedanken

montana, den Nordstern (als Leitstern der Seefahrer) verlieren, heisst aus der Fassung kommen, sich nicht zu finden wissen.[2]

[1] Dieser §. steht in der 1. Ausg. als Anfang des §. 21, (obwohl dort mit falscher Zahl zwischen §. 22 und 23) am Ende des §. 26 der vorl. Ausg.

[2] Diese Anmerkung lautet in der 1. Ausg. so: „Tramontano ist ein beschwerlicher Nordwind in Italien, sowie Sirocco ein noch schlimmerer Südostwind. — Wenn nun ein junger, ungeübter Mann in eine über seine Erwartung glänzende Gesellschaft (vornehmlich von Damen) tritt, so geräth er leicht in Verlegenheit, wovon er zu sprechen anfangen solle. Nun wäre es unschicklich, mit einer Zeitungsnachricht den Anfang zu machen; denn man sieht nicht, was ihn gerade darauf gebracht hat. Da er aber eben von der Strasse kommt, so ist das schlimme Wetter das beste Einleitungsmittel, und wenn er sich auch auf dieses (z. B. den Nordwind) nicht besinnt, so sagt der Italiener: „er hat den Nordwind verloren“.“

gestorben (d. i. todt) zu sein, den also der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr er selbst ist, doch als sich selbst im düsteren Grabe oder irgend sonst wo denkt. — Die Täuschung ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht existiren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin. Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund u. dgl. Prädicata von mir selbst verneinend denken, (wie es bei allen *verbis* geschieht;) aber in der ersten Person sprechend das Subject selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.

Von der Einbildungskraft.[1]

§. 25.

Die Einbildungskraft *(facultas imaginandi)*, als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder productiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren *(exhibitio originaria)*, welche also vor der Erfahrung vorhergeht, oder reproductiv, der abgeleiteten *(exhibitio derivativa)*, welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur erstern Darstellung; alle übrige setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem Begriffe vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntniss wird, Erfahrung heisst. — Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkührlich Einbildungen hervorbringt, heisst Phantasie. Der, welcher diese für (innere oder äussere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast. — Im Schlaf (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkührliches Spiel seiner Einbildungen zu sein, heisst träumen.[2]

Die Einbildungskraft ist (mit anderen Worten) entweder dichtend (productiv), oder blos zurückrufend (reproductiv). Die productive

[1] In der 1. Ausg. lautet diese Ueberschrift: „Der Sinnlichkeit im Erkenntnissvermögen zweites Capitel. Von der Einbildungskraft."

[2] Nach diesem Absatz steht in der 1. Ausg die Ueberschrift: „Eintheilung."

aber ist dennoch darum eben nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die rothe nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie fasslich machen, dem Blindgebornen aber gar keine; selbst nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermischung zweier hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau mit einander vermischt, geben Grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie vermischt gesehen zu haben, hervorbringen.

Ebenso ist es mit jedem besonderen aller fünf Sinne bewandt, dass nämlich die Empfindungen aus denselben in ihrer Zusammensetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, sondern ursprünglich dem Sinnesvermögen abgelockt werden müssen. Es hat Leute gegeben, die für die Lichtvorstellung keinen grösseren Vorrath in ihrem Sehevermögen hatten, als weiss oder schwarz, und für die, ob sie gleich gut sehen konnten, die sichtbare Welt nur wie ein Kupferstich erschien. Ebenso gibt es mehr Leute, als man wohl glaubt, die von gutem, ja sogar äusserst feinem, aber schlechterdings nicht musikalischem Gehör sind, deren Sinn für Töne, nicht blos um sie nachzumachen (zu singen), sondern auch nur vom blosen Schall zu unterscheiden, ganz unempfänglich ist. — Ebenso mag es mit den Vorstellungen des Geschmacks und Geruchs bewandt sein, dass nämlich für manche specifische Empfindungen dieser Stoffe des Genusses der Sinn mangelt, und einer den Anderen hierüber zu verstehen glaubt, indessen dass die Empfindungen des Einen von denen des Anderen nicht blos dem Grade nach, sondern specifisch ganz und gar unterschieden sein mögen. — Es gibt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Nase für Geruch halten, und daher aus allen Beschreibungen, die man ihnen von dieser Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch sehr am Geschmack, den, wo er nicht ist, zu lehren und beizubringen vergebliche Arbeit ist. Der Hunger aber und die Befriedigung desselben (die Sättigung) ist ganz was Anderes, als der Geschmack.

Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so grosse Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muss den Stoff zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen. Diese aber

sind, nach den eben gemachten Erinnerungen, nicht so allgemein mittheilbar, als die Verstandesbegriffe. Man nennt aber (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mittheilung bisweilen einen Sinn und sagt: dieser Mensch hat hiefür keinen Sinn, ob es zwar eine Unfähigkeit nicht des Sinnes, sondern zum Theil des Verstandes ist, mitgetheilte Vorstellungen aufzufassen und im Denken zu vereinigen. Er denkt selbst nichts bei dem, was er spricht, und Andere verstehen ihn daher auch nicht; er spricht Unsinn *(non sense)*; welcher Fehler noch von dem Sinnleeren unterschieden ist, wo Gedanken so zusammengepaart werden, dass ein Anderer nicht weiss, was er daraus machen soll. — Dass das Wort Sinn, (aber nur im Singular) so häufig für Gedanken gebraucht, ja wohl gar noch eine höhere Stufe, als die des Denkens ist, bezeichnen soll; dass man von einem Ausspruche sagt: es liege in ihm ein reichhaltiger oder tiefer Sinn, (daher das Wort Sinnspruch,) und dass man den gesunden Menschenverstand auch Gemeinsinn nennt, und ihn, obzwar dieser Ausdruck eigentlich nur die niedrigste Stufe vom Erkenntnissvermögen bezeichnet, doch obenan setzt, gründet sich darauf, dass die Einbildungskraft, welche dem Verstande Stoff unterlegt, um den Begriffen desselben Inhalt (zum Erkenntnisse) zu verschaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anschauungen mit wirklichen Wahrnehmungen jenen Realität zu verschaffen scheint.

§. 27.[1]

Die Einbildungskraft* zu erregen oder zu besänftigen gibt es ein

[1] §. 27 und 28 haben in der 1. Ausg. noch die Ueberschrift: „Von gewissen körperlichen Mitteln der Erregung oder Besänftigung der Einbildungskraft.“ Die folg. Anmerk. * gehört dort zur Ueberschrift.

* Ich übergehe hier, was nicht Mittel zu einer Absicht, sondern natürliche Folge aus der Lage ist, darein Jemand gesetzt wird, und wodurch blos seine Einbildungskraft ihn ausser Fassung bringt. Dahin gehört der Schwindel beim Herabsehen vom Rande einer steilen Höhe, (allenfalls auch nur einer schmalen Brücke ohne Geländer,) und die Seekrankheit. — Das Bret, worauf der sich schwach fühlende Mensch tritt, würde, wenn es auf der Erde läge, ihm keine Furcht einjagen; wenn es aber, als ein Steg, über einen tiefen Abgrund gelegt ist, vermag der Gedanke von der blosen Möglichkeit fehl zu treten soviel, dass er bei seinem Versuche wirklich in Gefahr kommt. — Die Seekrankheit, (von welcher ich selbst in einer Fahrt von Pillau nach Königsberg eine Erfahrung gemacht habe, wenn man anders dieselbe eine Seefahrt nennen will,) mit ihrer Anwandlung zum Erbrechen, kam, wie ich bemerkt zu

körperliches Mittel in dem Genusse berauschender Geniessmittel;[1] deren einige als Gifte die Lebenskraft schwächend, (gewisse Schwämme, Porsch, wilder Bärenklau, das Chika der Peruaner und das Ava der Südseeinsulaner, das Opium;) andere sie stärkend, wenigstens ihr Gefühl erhebend, (wie gegohrene Getränke, Wein und Bier, oder dieser ihr geistiger Auszug, Branntwein,) alle aber widernatürlich und gekünstelt sind. Der, welcher sie in solchem Uebermaasse zu sich nimmt, dass er die Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeit lang unvermögend wird, heisst trunken oder berauscht; und sich willkührlich oder absichtlich in diesen Zustand versetzen, heisst sich berauschen.[2] Alle diese Mittel aber sollen dazu dienen, den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen. — Die sehr ausgebreitete Neigung und der Einfluss desselben auf den Verstandesgebrauch verdient vorzüglich in einer pragmatischen Anthropologie in Betrachtung gezogen zu werden.

Alle stumme Berauschung, d. i. diejenige, welche die Geselligkeit und wechselseitige Gedankenmittheilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an sich; dergleichen die vom Opium und dem Branntwein ist. Wein und Bier, wovon der erstere blos reizend, das zweite mehr nährend und, gleich einer Speise, sättigend ist, dienen zur geselligen Berauschung; wobei doch der Unterschied ist, dass die Trinkgelage mit dem letzteren mehr träumerisch verschlossen, oft auch ungeschliffen, die aber mit dem ersteren fröhlich, laut und mit Witz redselig sind.

Die Unenthaltsamkeit im gesellschaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, ist allerdings eine Unart des Mannes, nicht blos in Ansehung der Gesellschaft, mit der man sich unterhält, sondern auch in Absicht auf die Selbstschätzung, wenn er aus ihr taumelnd, wenigstens nicht sicheren Tritts, oder blos lallend herausgeht. Aber es lässt sich auch Vieles zur Milderung des Urtheils über ein solches Versehen, da die Grenzlinie des Selbstbesitzes so leicht übersehen und überschritten

haben glaube, mir blos durch die Augen; da, beim Schwanken des Schiffs aus der Kajüte gesehen, mir bald das Haff, bald die Höhe von Balga in die Augen fiel und das wiederkommende Sinken, nach dem Steigen, vermittelst der Einbildungskraft durch die Bauchmuskeln eine antiperistaltische Bewegung der Eingeweide reizte.

[1] Statt der Worte: „Die Einbildungskraft ... Geniessmittel" beginnt dieser § in der 1. Ausg. mit den §. 24, Anm. [1] (S. 478) als Zusatz bezeichneten Worten.

[2] 1. Ausg.: „Der, welcher sie zu sich nimmt, heisst trunken, und thut er es absichtlich, betrunken."

werden kann, anführen; denn der Wirth will doch, dass der Gast durch diesen Act der Geselligkeit völlig befriedigt *(ut conviva satur)* herausgehe.

Die Sorgenfreiheit und mit ihr auch wohl die Unbehutsamkeit, welche der Rausch bewirkt, ist ein täuschendes Gefühl vermehrter Lebenskraft; der Berauschte fühlt nun nicht die Hindernisse des Lebens, mit deren Ueberwältigung die Natur unablässig zu thun hat, (worin auch die Gesundheit besteht,) und ist glücklich in seiner Schwäche, indem die Natur in ihm wirklich bestrebt ist, durch allmählige Steigerung seiner Kräfte sein Leben stufenweise wiederherzustellen. — Weiber, Geistliche und Juden betrinken gewöhnlich sich nicht, wenigstens vermeiden sie sorgfältig allen Schein davon, weil sie bürgerlich schwach sind und Zurückhaltung nöthig haben, (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird.) Denn ihr äusserer Werth beruht blos auf dem Glauben Anderer an ihre Keuschheit, Frömmigkeit und separatistische Gesetzlichkeit. Denn was das Letztere betrifft, so sind alle Separatisten, d. i. solche, die sich nicht blos einem öffentlichen Landesgesetz, sondern noch einem besonderen (sectenmässig) unterwerfen, als Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Schärfe der Kritik vorzüglich ausgesetzt; können also auch in der Aufmerksamkeit auf sich selbst nicht nachlassen, weil der Rausch, der diese Behutsamkeit wegnimmt, für sie ein Skandal ist.

Vom Cato sagt sein stoischer Verehrer: seine Tugend stärkte sich durch Wein *(virtus ejus incaluit mero)*, und von den alten Deutschen ein Neuerer: „sie fassten ihre Rathschläge (zu Beschliessung eines Krieges) beim Trunk, damit sie nicht ohne Nachdruck wären, und überlegten sie nüchtern, damit sie nicht ohne Verstand wären."

Der Trunk löst die Zunge *(in vino disertus)*. — Er öffnet aber auch das Herz und ist ein materiales Vehikel einer moralischen Eigenschaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit seinen Gedanken ist für ein lauteres Herz ein beklemmender Zustand, und lustige Trinker dulden es auch nicht leicht, dass Jemand bei einem Gelage sehr mässig sei; weil er einen Aufmerker vorstellt, der auf die Fehler der Anderen Acht hat, mit seinen eigenen aber zurückhält. Auch sagt Hume: „unangenehm ist der Gesellschafter, der nicht vergisst; die Thorheiten des einen Tages müssen vergessen werden, um denen des anderen Platz zu machen." Gutmüthigkeit wird bei dieser Erlaubniss, die der Mann hat, der geselligen Freude wegen über die Grenzlinie der Nüchternheit ein

wenig und auf eine kurze Zeit hinauszugehen, vorausgesetzt; die vor einem halben Jahrhundert im Schwang gewesene Politik, als nordische Höfe Gesandte abschickten, die viel trinken konnten, ohne sich zu betrinken, andere aber betrunken machten, um sie auszuforschen oder zu bereden, war hinterlistig; ist aber mit der Rohigkeit der Sitten damaliger Zeit verschwunden, und eine Epistel der Warnung wider dieses Laster möchte wohl in Ansehung der gesitteten Stände jetzt überflüssig sein.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menschen, der sich betrinkt, oder seinen Charakter erforschen könne? Ich glaube nicht. Es ist ein neues Flüssige seinen in den Adern umlaufenden Säften beigemischt, und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, sondern eine andere hineinbringt. — Daher wird der Eine, der sich betrinkt, verliebt, der Andere grosssprecherisch, der Dritte zänkisch werden, der Vierte (vornehmlich beim Bier) sich weichmüthig oder gar stumm zeigen; alle aber werden, wenn sie den Rausch ausgeschlafen haben, und man sie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über diese wunderliche Stimmung oder Verstimmung ihrer Sinne selber lachen.[1]

§. 28.

Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heisst Genie; stimmt sie dazu nicht zusammen, Schwärmerei. — Es ist merkwürdig, dass wir uns für ein vernünftiges Wesen keine andere schickliche Gestalt, als die eines Menschen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewissen Eigenschaft des Menschen, — z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit, — aber nicht das vernünftige Wesen selbst vorstellig machen. So bevölkern wir alle anderen Weltkörper in unserer Einbildung mit lauter Menschengestalten, obzwar es wahrscheinlich ist, dass sie, nach Verschiedenheit des Bodens, der sie trägt und ernährt, und der Elemente, daraus sie bestehen, sehr verschieden gestaltet sein mögen. Alle anderen Gestalten, die wir ihnen geben möchten, sind Fratzen.*

[1] Hier folgt in der 1. Ausg. §. 24 der vorl. Vgl. Anm. zu S. 480.

* Daher die heilige Drei, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche ihrem Gegenstande ähnliche Gestalten, sondern nur als Symbole vorgestellt werden müssen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke

Wenn der Mangel eines Sinnes (z. B. des Sehens, angeboren ist, so cultivirt der Verkrüppelte nach Möglichkeit einen anderen Sinn, der das Vicariat für jenen führe, und übt die productive Einbildungskraft in grosser Maasse; indem er die Formen äusserer Körper durch Betasten, und, wo dieses, wegen der Grösse (z. B. eines Hauses) nicht zureicht, die Geräumigkeit noch durch einen andern Sinn, etwa den des Gehörs, nämlich durch den Widerhall des Stimme in einem Zimmer sich fasslich zu machen sucht; am Ende aber, wenn eine glückliche Operation das Organ für die Empfindung frei macht, muss er allererst sehen und hören lernen, d. i. seine Wahrnehmungen unter Begriffe von dieser Art Gegenstände zu bringen suchen.

Begriffe von Gegenständen veranlassen oft, ihnen ein selbstgeschaffenes Bild (durch productive Einbildungskraft) unwillkührlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Thaten eines dem Talente, Verdienste oder Range nach grossen Mannes liest oder sich erzählen lässt, so wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft eine ansehnliche Statur zu geben, und dagegen einem, der Beschreibung nach feinen und sanften im Charakter eine kleinlich-geschmeidige Bildung. Nicht blos der Bauer, sondern auch wohl ein genugsam mit der Welt Bekannter findet sich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er sich nach den von ihm erzählten Thaten dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der feine und sanfte HUME ihm als ein vierschrötiger Mann vorgewiesen wird. — Daher muss man auch die Erwartung von etwas nicht hoch spannen, weil die Einbildungskraft natürlicher Weise bis zum Aeussersten zu steigern geneigt ist; denn die Wirklichkeit ist immer beschränkter, als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muster dient. —

Es ist nicht rathsam, von einer Person, die man zuerst in eine Gesellschaft einführen will, vorher viel Hochpreisens zu machen; vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk sein, jene lächerlich zu machen.[1] Denn die Einbildungskraft steigert die Vorstellung

des Herabkommens vom Himmel und Aufsteigens zu demselben. Wir können, um unseren Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung unterzulegen, nicht anders verfahren, als sie zu anthropomorphosiren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriffe der Sache an sich selbst erhoben wird.

[1] 1. Ausg.: „Es ist keine gute Manier, von Jemand, den man in eine Gesellschaft zu führen verspricht, übertriebene Lobeserhebungen zu machen. Denn dieser kann nun in der Beurtheilung der Gesellschaft nicht anders, als sinken, und öfters wird

von dem, was erwartet wird, so hoch, dass die genannte Person, in Vergleichung mit der vorgefassten Idee, nicht anders, als einbüssen kann. Eben das geschieht, wenn man eine Schrift, ein Schauspiel oder sonst etwas, was zur schönen Manier gehört, mit übertriebener Lobpreisung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darstellung kommt, nicht anders, als sinken. Selbst ein gutes Schauspiel nur gelesen zu haben, schwächt schon den Eindruck, wenn man es aufführen sieht. — Ist nun aber das vorher Gepriesene gar das gerade Widerspiel von dem, worauf die Erwartung gespannt war, so erregt der aufgeführte Gegenstand, wenn er sonst unschädlich ist, das grösste Gelächter.

Wandelbare, in Bewegung gesetzte Gestalten, die für sich eigentlich keine Bedeutung haben, welche Aufmerksamkeit erregen könnte, — dergleichen das Flackern eines Kaminfeuers, oder die mancherlei Drehungen und Blasenbewegungen eines über Steine rieselnden Bachs sind, unterhalten die Einbildungskraft mit einer Menge von Vorstellungen ganz anderer Art, (als die hier des Sehens,) im Gemüth zu spielen und sich im Nachdenken zu vertiefen. Selbst Musik für den, der sie nicht als Kenner anhört, kann einen Dichter oder Philosophen in eine Stimmung setzen, darin ein Jeder nach seinen Geschäften oder seiner Liebhaberei Gedanken haschen und derselben auch mächtig werden kann, die er, wenn er in seinem Zimmer einsam sich hingesetzt hätte, nicht so glücklich würde aufgefangen haben. Die Ursache dieses Phänomens scheint darin zu liegen: dass, wenn der Sinn durch ein Mannigfaltiges,[1] was für sich gar keine Aufmerksamkeit erregen kann, vom Aufmerken auf irgend einen anderen, stärker in den Sinn fallenden Gegenstand abgezogen wird, das Denken nicht allein erleichtert, sondern auch belebt wird, sofern es nämlich einer angestrengteren und anhaltenderen Einbildungskraft bedarf, um seinen Verstandesvorstellungen Stoff unterzulegen. — Der englische Zuschauer erzählt von einem Advocaten, dass er gewohnt war, beim Plaidiren einen Bindfaden aus der Tasche zu nehmen, den er unaufhörlich um den Finger auf- und abwickelte; da denn, als der Schalk, sein Gegenadvocat, ihn heimlich aus der Tasche prakticirte, jener ganz in Verlegenheit kam und lauter Unsinn redete, weswegen man sagte: „er habe den Faden seiner Rede verloren." —

auch dieser boshafte Streich absichtlich dazu gebraucht, um Jemand lächerlich zu machen." Die folgenden Sätze bis: „das grösste Gelächter." fehlen an dieser Stelle in der 1. Ausg.: vgl. Anm. [2] zu §. 30 (S. 493).

[1] 1. Ausg.: „mit einem Mannigfaltigen"

Der Sinn, der an einer Empfindung festgehalten wird, lässt (der Angewöhnung wegen) auf keine andern, fremden Empfindungen Acht geben, wird also dadurch nicht zerstreut; die Einbildungskraft aber kann sich hiebei desto besser im regelmässigen Gange erhalten.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten.

§. 29.

Es gibt drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens. Diese sind[1] das bildende der Anschauung im Raum *(imaginatio plastica)*, das beigesellende der Anschauung in der Zeit *(imaginatio associans)*, und das der Verwandtschaft aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen von einander *(affinitas)*.

A.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung.

Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muss er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkührlich ist, (wie etwa im Traume,) Phantasie heisst, und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkühr regiert wird, Composition, Erfindung genannt wird. Arbeitet nun der Künstler nach Bildern, die den Werken der Natur ähnlich sind, so heissen seine Producte natürlich;[2] verfertigt er aber nach Bildern, die nicht in der Erfahrung vorkommen können, so gestaltete Gegenstände, (wie der Prinz Palagonia in Sicilien,) so heissen sie abenteuerlich, unnatürlich, Fratzengestalten, und solche Einfälle sind gleichsam[3] Traumbilder eines Wachenden *(velut aegri somnia vanae finguntur species)*. — Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt ebenso oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns.

Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum, und findet auch im gesunden Zustande statt; dagegen es einen krankhaften Zustand verräth, wenn es im Wachen geschieht. — Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äusserer Wahrnehmungen und

[1] Für: „Es gibt — sind" hat die 1. Ausg. blos: „Sie sind"

[2] Die Worte: „wenn sie aber . . . natürlich;" sind Zusatz der 2. Ausg.

[3] „abenteuerlich . . . gleichsam" Zusatz der 2. Ausg.

vornehmlich willkührlicher Bewegungen, scheint allen Thieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letzteren mit den ersteren) zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu sein, so, dass die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müsste. — Wenn man sagt: einen festen Schlaf, ohne Träume, gehabt zu haben, so ist das doch wohl nichts mehr, als dass man sich dieser beim Erwachen gar nicht erinnere; welches, wenn die Einbildungen schnell wechseln, einem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zustande einer Zerstreuung zu sein, wo man auf die Frage, was der mit starrem Blicke eine Weile auf denselben Punkt Geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. Würde es nicht beim Erwachen viele Lücken, (aus Unaufmerksamkeit übergangene verknüpfende Zwischenvorstellungen) in unserer Erinnerung geben; würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen verlassen haben; so weiss ich nicht, ob wir nicht in zwei verschiedenen Welten zu leben wähnen würden. — Das Träumen ist eine weise Veranstaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die sich auf willkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indessen dass die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln, suspendirt sind. — Nur muss man die Traumgeschichten nicht für Offenbarungen aus einer unsichtbaren Welt annehmen.

B.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigesellung.

Das Gesetz der Association ist: empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen. — Eine physiologische Erklärung hievon zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hiezu was immer für einer Hypothese bedienen, (die selbst wiederum eine Dichtung ist,) wie der des Cartesius, von seinen sogenannten materiellen Ideen im Gehirn. Wenigstens ist keine dergleichen Erklärungen pragmatisch, d. i. man kann sie zu keiner Kunstausübung brauchen; weil wir keine Kenntniss vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellung

sympathetisch mit einander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander, (wenigstens mittelbar) gleichsam berühren.

Diese Nachbarschaft geht öfters so weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, dass es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewusst geworden ist, so dass man sich selbst öfters fragen muss: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen, und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?*

C.

Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft.

Ich verstehe unter der Verwandtschaft die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde. — In einer gesellschaftlichen Unterhaltung ist das Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empirische Association der Vorstellungen, deren Grund blos subjectiv ist, (d. i. bei dem Einen sind die Vorstellungen anders associirt, als bei dem Anderen,) — wozu, sage ich, diese Association verleitet, eine Art Unsinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerstört. — Nur wenn eine Materie erschöpft worden, und eine kleine Pause eintritt, kann Jemand eine andere, die interessant ist, auf die Bahn bringen. Die regellos herumschweifende

* Daher muss der, welcher eine gesellschaftliche Unterhaltung beginnt,[1] von dem, was ihm nahe und gegenwärtig ist, anfangen, und so allmählig auf das Entferntere, so wie es interessiren kann, hinleiten. Das böse Wetter ist für den, der von der Strasse in eine zur wechselseitigen Unterhaltung versammelte Gesellschaft tritt, hiezu ein guter und gewöhnlicher Behelf.[2] Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkei, die eben in den Zeitungen stehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, thut der Einbildungskraft Anderer Gewalt an, die nicht sehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüth verlangt zu aller Mittheilung der Gedanken eine gewisse Ordnung, wobei es auf die einleitenden Vorstellungen und den Anfang ebensowohl in der Unterhaltung,[3] wie in einer Predigt, sehr ankommt.

[1] 1. Ausg.: „einen gesellschaftlichen Discurs anhebt"

[2] In der 1. Ausgabe steht hier noch der Satz: „Wird der Ankömmling über die nicht erwartete Feierlichkeit derselben perplex, so sagt man, er hat die Tramontane verloren, d. i. er hätte nur vom bösen Nordwind, der etwa jetzt eben herrscht, das Gespräch anheben können, (oder vom Sirocco, wenn er in Italien ist.)" Vgl. S. 479.

[3] 1. Ausg.: „im Discurse"

Einbildungskraft verwirrt, durch den Wechsel der Vorstellungen, die an nichts objectiv angeknüpft sind, den Kopf so, dass dem, der aus einer Gesellschaft dieser Art gekommen ist, zu Muthe wird, als ob er geträumt hätte. — Es muss immer ein Thema sein, sowohl beim stillen Denken, als in Mittheilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereiht wird, mithin auch der Verstand dabei wirksam sein; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Gesetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergibt, dessen Association, ohne Bewusstsein der Regel, doch derselben und hiemit dem Verstande gemäss, obgleich nicht als aus dem Verstande abgeleitet, verrichtet wird.

Das Wort Verwandtschaft *(affinitas)* erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verstandesbildung analogische Wechselwirkung zweier specifisch verschiedenen, körperlichen, innigst auf einander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe, wo diese Vereinigung etwas Drittes bewirkt, was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können. Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntniss, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne.*

* Man könnte die zwei ersten Arten der Zusammensetzung der Vorstellungen die mathematische (der Vergrösserung), die dritte aber die dynamische (der Erzeugung) nennen; wodurch ein ganz neues Ding, (wie etwa das Mittelsalz in der Chemie) hervorkommt. Das Spiel der Kräfte in der leblosen Natur sowohl, als der lebenden, in der Seele ebensowohl, als dem Körper, beruht auf Zersetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniss derselben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberste Ursache aber und die einfachen Bestandtheile, darin ihr Stoff aufgelöst werden kann, sind für uns unerreichbar. — — Was mag wohl die Ursache davon sein, dass alle organische Wesen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweier Geschlechter, (die man dann das männliche und weibliche nennt,) fortpflanzen? Man kann doch nicht annehmen, dass der Schöpfer, blos der Sonderbarkeit halber, und nur um auf unserem Erdglob eine Einrichtung, die ihm so gefiele, zu machen, gleichsam nur gespielt habe; sondern es scheint, es müsse unmöglich sein, aus der Materie unseres Erdballs organische Geschöpfe durch Fortpflanzung anders entstehen zu lassen, ohne dass dazu zwei Geschlechter gestiftet wären. — — In welches Dunkel verliert sich die menschliche Vernunft, wenn sie hier den Abstamm zu ergründen, ja auch nur zu errathen, es unternehmen will?

§. 30.[1]

Die Einbildungskraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgibt. Wir können uns für ein vernünftiges Wesen keine andere Gestalt als schicklich denken, als die Gestalt eines Menschen. Daher macht der Bildhauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menschen. Jede andere Figur scheint ihm Theile zu enthalten, die sich, seiner Idee nach, mit dem Bau eines vernünftigen Wesens nicht zusammen vereinigen lassen, (als Flügel, Krallen oder Hufe.) Die Grösse dagegen kann er dichten, wie er will.

Die Täuschung durch die Stärke der Einbildungskraft des Menschen geht oft so weit, dass er dasjenige, was er nur im Kopf hat, ausser sich zu sehen und zu fühlen glaubt. Daher der Schwindel, der den, welcher in einen Abgrund sieht, befällt, ob er gleich eine genugsam breite Fläche um sich hat, um nicht zu fallen, oder gar an einem festen Geländer steht. — Wunderlich ist die Furcht einiger Gemüthskranken vor der Anwandlung eines inneren Antriebes, sich wohl gar freiwillig hinunterzustürzen. — Der Anblick des Genusses ekeler Sachen an Anderen, (z. B. wenn die Tungusen den Rotz aus den Nasen ihrer Kinder mit einem Tempo aussaugen und verschlucken,) bewegt den Zuschauer ebenso zum Erbrechen, als wenn ihm selbst ein solcher Genuss aufgedrungen würde.[2]

Das Heimweh der Schweizer, (und wie ich es aus dem Munde eines erfahrenen Generals habe, auch der Westphäler und Pommern in einigen Gegenden,) welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Oertern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, da sie dann nach dem spätern Besuche derselben sich in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, dass sich dort alles sehr geändert habe, in der That aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobei es doch merkwürdig ist, dass Heimweh mehr die Land-

[1] In der 1. Ausg. hat dieser § die besondere Ueberschrift: „Erläuterung durch Beispiele."

[2] 1. Ausg.: „als wenn er es selbst hätte thun wollen." Hierauf folgt in der 1. Ausg. die S. 487 bemerkte Stelle: „Es ist nicht rathsam . . . das grösste Gelächter."

leute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterschaften verbundenen Provinz, als diejenigen befällt, die mit Gelderwerb beschäftigt sind und das *patria ubi bene* sich zum Wahlspruch machen.

Wenn man vorher gehört hat, dass dieser oder jener ein böser Mensch ist, so glaubt man ihm die Tücke im Gesicht lesen zu können, und Dichtung mischt sich hier, vornehmlich wenn Affect und Leidenschaft hinzukommen, mit der Erfahrung zu einer Empfindung. Nach Helvetius sah eine Dame durch ein Teleskop im Monde die Schatten zweier Verliebten; der Pfarrer, der nachher dadurch beobachtete, sagte: „nicht doch, Madame; es sind zwei Glockenthürme an einer Hauptkirche."

Man kann zu allem diesem noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick eines Menschen in convulsivischen oder gar epileptischen Zufällen reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen; so wie das Gähnen Anderer, um mit ihnen zu gähnen, und der Arzt, Hr. Michaelis, führt an, dass, als bei der Armee in Nordamerika ein Mann in heftige Raserei gerieth, zwei oder drei Beistehende durch den Anblick desselben plötzlich auch darein versetzt wurden, wiewohl dieser Zufall nur vorbeigehend war; daher es Nervenschwachen (Hypochondrischen) nicht zu rathen ist, aus Neugierde Tollhäuser zu besuchen. Mehrentheils vermeiden sie dieses auch von selbst; weil sie für ihren Kopf fürchten. — Man wird auch finden, dass lebhafte Personen, wenn Jemand ihnen etwas im Affect, vornehmlich des Zorns, was ihm begegnet sei, erzählt, bei starker Attention Gesichter dazu schneiden, und unwillkührlich in ein Spiel der Mienen, die zu jenem Affect passen, versetzt werden. — Man will auch bemerkt haben, dass mit einander sich wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Aehnlichkeit in Gesichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Ursache sei, weil sie sich um dieser Aehnlichkeit halber *(similis simili gaudet)* geehlicht haben; welches doch falsch ist. Denn die Natur treibt beim Instinct der Geschlechter eher zur Verschiedenheit der Subjecte, die sich in einander verlieben sollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche sie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde; sondern die Vertraulichkeit und Neigung, mit der sie einander in ihren einsamen Unterhaltungen, dicht neben einander, oft und lange in die Augen sehen, bringt sympathetische ähnliche Mienen hervor, die, wenn sie fixirt werden, endlich in stehende Gesichtszüge übergehen.

Endlich kann man zu diesem unabsichtlichen Spiel der productiven

Einbildungskraft, die alsdann Phantasie genannt werden kann, auch den Hang zum arglosen Lügen rechnen, der bei Kindern allemal, bei Erwachsenen, aber sonst gutmüthigen, dann und wann, bisweilen fast als anerbende Krankheit angetroffen wird, wo beim Erzählen die Begebenheiten und vorgeblichen Abenteuer, wie eine herabrollende Schneelawine wachsend, aus der Einbildungskraft hervorgehen, ohne irgend einen Vortheil zu beabsichtigen, als blos sich interessant zu machen; wie der Ritter John Fallstaff beim SHAKESPEARE, der aus zwei Männern in Frieskleidern fünf Personen machte, ehe er seine Erzählung endigte. —

§. 31.[1]

Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorstellungen ist, als der Sinn, so wird sie, wenn eine Leidenschaft hinzutritt, durch die Abwesenheit des Gegenstandes mehr belebt, als durch die Gegenwart; wenn etwas geschieht, was dessen Vorstellung, die eine Zeit lang durch Zerstreuungen getilgt zu sein schien, wiederum ins Gemüth zurückruft. — So hatte ein deutscher Fürst, sonst ein rauher Krieger, aber doch edler Mann, um seine Verliebung in eine bürgerliche Person in seiner Residenz sich aus dem Sinn zu bringen, eine Reise nach Italien unternommen; der erste Anblick aber ihrer Wohnung bei seiner Wiederkehr erweckte weit stärker, als es ein anhaltender Umgang gethan hätte, die Einbildungskraft, so, dass er der Entschliessung ohne weitere Zögerung nachgab, die glücklicher Weise auch der Erwartung entsprach. — Diese Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, ist unheilbar: ausser durch die Ehe. Denn diese ist Wahrheit, (*eripitur persona, manet res.* LUCRET.)

Die dichtende Einbildungskraft stiftet eine Art von Umgang mit uns selbst, obgleich blos als Erscheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äusseren. Die Nacht belebt sie und erhöht sie über ihren wirklichen Gehalt: so wie der Mond zur Abendzeit eine grosse Figur am Himmel macht, der am hellen Tage nur wie ein unbedeutendes Wölkchen anzusehen ist. Sie schwärmt in demjenigen, der in der Stille der Nacht lucubrirt, oder auch mit seinem eingebildeten Gegner zankt, oder, in seinem Zimmer herumgehend, Luftschlösser baut.

[1] Dieser § hat in der 1. Ausg. die Ueberschrift: „Von den Mitteln der Belebung und Bezähmung des Spiels der Einbildungskraft."

— Aber alles, was ihm da wichtig zu sein scheint, verliert an dem auf den Nachtschlaf folgenden Morgen seine ganze Wichtigkeit; wohl aber fühlt er mit der Zeit von dieser üblen Gewohnheit Abspannung der Gemüthskräfte. Daher ist die Bezähmung seiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufstehen zu können, eine zur psychologischen Diät gehörige sehr nützliche Regel; die Frauenzimmer aber und die Hypochondristen, (die gemeiniglich eben daher ihr Uebel haben,) lieben mehr das entgegengesetzte Verhalten. — Warum lassen sich Geistergeschichten in später Nacht noch wohl anhören, die am Morgen, bald nach dem Aufstehen, jedem abgeschmackt und für die Unterhaltung ganz unschicklich vorkommen; wo man dagegen fragt: was Neues im Haus- oder gemeinen Wesen vorgefallen sei, oder seine Arbeit des vorigen Tags fortsetzt? Die Ursache ist: weil, was an sich blos Spiel ist, dem Nachlassen der den Tag über erschöpften Kräfte, was aber Geschäft ist, dem durch die Nachtruhe gestärkten und gleichsam neugeborenen Menschen angemessen ist.

Die Vergehungen *(vitia)* der Einbildungskraft sind: dass ihre Dichtungen entweder blos zügellos oder gar regellos sind *(effrenis aut perversa)*. Der letztere Fehler ist der ärgste. Die erstern Dichtungen könnten doch wohl in einer möglichen Welt (der Fabel) ihre Stelle finden; die letztern in gar keiner, weil sie sich widersprechen. — Dass die in der libyschen Wüste Ram-Sem häufig anzutreffenden, in Stein gehauenen Menschen- und Thiergestalten von den Arabern mit Grauen angesehen werden, weil sie solche für durch den Fluch versteinerte Menschen halten, gehört zur Einbildung der ersteren Gattung, nämlich der zügellosen Einbildungskraft. — Dass aber, nach der Meinung derselben Araber, diese Bildsäulen von Thieren am Tage der allgemeinen Auferstehung den Künstler anschnarchen und ihm es verweisen werden, dass er sie gemacht und ihnen doch keine Seele habe geben können, ist ein Widerspruch. — Die zügellose Phantasie kann immer noch einbeugen, (wie die jenes Dichters, den der Cardinal Este bei Ueberreichung des ihm gewidmeten Buches fragte: „Meister Ariosto, wo Henker habt ihr alles das tolle Zeug her?") sie ist Ueppigkeit aus ihrem Reichthum; aber die regellose nähert sich dem Wahnsinn, wo die Phantasie gänzlich mit dem Menschen spielt, und der Unglückliche den Lauf seiner Vorstellungen gar nicht in seiner Gewalt hat.

Uebrigens kann ein politischer Künstler, eben so gut, wie ein ästhetischer, durch Einbildung, die er statt der Wirklichkeit vorzuspiegeln

versteht, z. B. von Freiheit des Volks, die, (wie die im englischen Parlament,) oder des Ranges und der Gleichheit, (wie im französischen Convent,) in blosen Formalien besteht, die Welt leiten und regieren, (*mundus vult decipi*); aber es ist doch besser, auch nur den Schein von dem Besitz dieses die Menschheit veredelnden Gutes für sich zu haben, als sich desselben handgreiflich beraubt zu fühlen.

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Zukünftigen durch die Einbildungskraft.

§. 32.

Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das Erinnerungsvermögen, und das Vermögen, sich etwas als zukünftig vorzustellen, das Vorhersehungsvermögen. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Association[1] der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjects mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. Sie heissen Erinnerungs- und Divinationsvermögen der Respicienz und Prospicienz, (wenn man sich diese Ausdrücke erlauben darf,) da man sich seiner Vorstellungen als solcher, die im vergangenen oder künftigen Zustande anzutreffen wären, bewusst ist.

A.
Vom Gedächtniss.

Das Gedächtniss ist von der blos reproductiven Einbildungskraft darin unterschieden, dass es die vormalige Vorstellung willkührlich zu reproduciren vermögend, das Gemüth also nicht ein bloses Spiel von jener ist. Phantasie, d. i. schöpferische Einbildungskraft, muss sich nicht darein mischen, denn dadurch würde das Gedächtniss untreu. —

[1] Der Anfang dieses § lautet in der 1. Ausg. so: „Sie sind, wenn dieser ihr Act hiebei vorsätzlich ist, das Erinnerungs- und Vorhersagungsvermögen, und gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Association" u. s. w.

Etwas bald ins Gedächtniss fassen, sich leicht worauf besinnen und es lange behalten, sind die formalen Vollkommenheiten des Gedächtnisses. Diese Eigenschaften sind aber selten beisammen. Wenn Jemand glaubt, etwas im Gedächtniss zu haben, aber es nicht zum Bewusstsein bringen kann, so sagt er, er könne es nicht entsinnen, (nicht; sich entsinnen; denn das bedeutet so viel, als sich sinnlos machen.) Die Bemühung hiebei ist, wenn man doch darauf bestrebt ist, sehr kopfangreifend, und man thut am besten, dass man sich eine Weile durch andere Gedanken zerstreut, und von Zeit zu Zeit nur flüchtig auf das Object zurückblickt; dann ertappt man gemeiniglich eine von den associirten Vorstellungen, welche jene zurückruft.

Methodisch etwas ins Gedächtniss fassen (*memoriae mandare*) heisst memoriren, (nicht studiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger sagt, der seine künftig zu haltende Predigt blos auswendig lernt.) — Dieses Memoriren kann mechanisch, oder ingeniös oder auch judiciös sein. Das erstere beruht blos auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung: z. B. beim Erlernen des Einmaleins, wo der Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muss, um auf das Gesuchte zu kommen, z. B. wenn der Lehrling gefragt wird, wie viel macht 3 mal 7? so wird er, von 3 mal 3 anfangend, wohl auf ein und zwanzig kommen, fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3? so wird er sich nicht so bald besinnen können, sondern die Zahlen umkehren müssen, um sie in die gewohnte Ordnung zu stellen. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel ist, in der kein Ausdruck abgeändert werden, sondern die, wie man sagt, hergebetet werden muss, so sind wohl Leute von dem besten Gedächtniss furchtsam, sich darauf zu verlassen, (wie denn diese Furcht selbst sie irre machen könnte,) und halten es daher für nöthig, sie abzulesen; wie es auch die geübtesten Prediger thun, weil die mindeste Abänderung der Worte hiebei lächerlich sein würde.

Das ingeniöse Memoriren ist eine Methode, gewisse Vorstellungen durch Association mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft mit einander haben, z. B. Laute einer Sprache mit gänzlich ungleichartigen Bildern, die jenen correspondiren sollen, dem Gedächtniss einzuprägen:[1] wo man, um etwas ins Gedächtniss zu fassen, dasselbe noch mit mehr Nebenvorstellungen belästigt; folglich

[1] 1. Ausg.: Das ingeniöse Memoriren ist eine Methode, durch Association von

ungereimt als regelloses Verfahren der Einbildungskraft[1] in der Zusammenpaarung dessen, was nicht unter einem und demselben Begriffe zusammen gehören kann, und zugleich Widerspruch zwischen Mittel und Absicht, da man dem Gedächtniss die Arbeit zu erleichtern sucht, in der That aber sie durch die ihm unnöthig aufgebürdete Association sehr disparater Vorstellungen erschwert.[2]* Dass Witzlinge selten ein treues Gedächtniss haben, (*ingeniosis non admodum fida est memoria,*) ist eine Bemerkung, die jenes Phänomen erklärt.

Das judiciöse Memoriren ist kein anderes, als das einer Tafel der Eintheilung eines Systems (z. B. des Linné) in Gedanken; wo, wenn man irgend etwas vergessen haben sollte, man sich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurechtfinden kann; oder auch der Abtheilungen eines sichtbar gemachten Ganzen, (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Karte, welche nach Norden, Westen u. s. w. liegen,) weil man auch dazu Verstand braucht und dieser wechselseitig der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meisten die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches durch Klasseneintheilung, wie wenn man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verschiedenen Aufschriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert.[3]

Eine Gedächtnisskunst (*ars mnemonica*) als allgemeine Lehre gibt es nicht. Unter die besondern dazu gehörigen Kunstgriffe gehören die Denksprüche in Versen (*versus memoriales*); weil der Rhythmus einen

Nebenvorstellungen, . . . haben, z. B. durch die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichartigkeit der Bilder, die . . . sollten, einander zur Erinnerung anzuknüpfen".

[1] 1. Ausg.: „als regellose Einbildungskraft"

* So ist die Bilderfibel, wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgestellte Pandektenlehre ein optischer Kasten eines kindischen Lehrers, um seine Lehrlinge noch kindischer zu machen, als sie waren. Von der letzteren kann ein auf solche Art dem Gedächtniss anvertrauter Titel der Pandekten: *de heredibus suis et legitimis*, zum Beispiel dienen. Das erste Wort wurde durch einen Kasten mit Vorhängeschlössern sinnlich gemacht, das zweite durch eine Sau, das dritte durch die zwei Tafeln Mosis.

[2] 1. Ausg.: „Widerspruch der Absicht mit sich selbst, durch Vermehrung dessen, was im Kopf behalten werden muss, um es sich gelegentlich zu erinnern, ein vorgebliches Mittel der Verminderung der Beschwerde, sich dessen erinnern zu können".

[3] 1. Ausg.: „welches [durch] eine Klasseneintheilung, gleich als in einer Bibliothek in Schränke mit verschiedenen Aufschriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert."

regelmässigen Sylbenfall enthält, der dem Mechanismus des Gedächtnisses sehr zum Vortheil gereicht. — Von den Wundermännern des Gedächtnisses, einem Picus von Mirandola, Scaliger, Angelus Politianus, Magliabechi u. s. w., den Polyhistoren, die eine Ladung Bücher für hundert Kameele als Materialien für die Wissenschaften in ihrem Kopf herumtragen, muss man nicht verächtlich sprechen, weil sie vielleicht die, für das Vermögen der Auswahl aller dieser Kenntnisse zum zweckmässigen Gebrauch angemessene Urtheilskraft nicht besassen; denn es ist doch schon Verdienst genug, die rohe Materie reichlich herbeigeschafft zu haben; wenngleich andere Köpfe nachher hinzukommen müssen, sie mit Urtheilskraft zu verarbeiten, (*tantum scimus, quantum memoria tenemus.*) Einer der Alten sagte: „die Kunst zu schreiben hat das Gedächtniss zu Grunde gerichtet (zum Theil entbehrlich gemacht).“ Etwas Wahres ist in diesem Satz; denn der gemeine Mann hat das Mannigfaltige, was ihm aufgetragen wird, gemeiniglich besser auf der Schnur, es nach der Reihe zu verrichten und sich darauf zu besinnen; eben darum, weil das Gedächtniss hier mechanisch ist und sich kein Vernünfteln einmischt; da hingegen dem Gelehrten, welchem viele fremdartige Nebengedanken durch den Kopf gehen, vieles von seinen Aufträgen oder häuslichen Angelegenheiten durch Zerstreuung entwischt, weil er sie nicht mit genugsamer Aufmerksamkeit aufgefasst hat. Aber mit der Schreibtafel in der Tasche sicher zu sein, alles, was man in den Kopf niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden, ist doch eine grosse Bequemlichkeit, und [1] die Schreibekunst bleibt immer eine herrliche Kunst, weil, wenn sie auch nicht zur Mittheilung seines Wissens an Andere gebraucht würde, sie doch die Stelle des ausgedehntesten und treuesten Gedächtnisses vertritt, dessen Mangel sie ersetzen kann.

Vergesslichkeit (*obliviositas*) hingegen, wo der Kopf, so oft er auch gefüllt wird, doch, wie ein durchlöchertes Fass, immer leer bleibt, ist ein um desto grösseres Uebel. Dieses ist bisweilen unverschuldet; wie bei alten Leuten, welche sich zwar der Begebenheiten ihrer jüngern Jahre gar wohl erinnern können, aber das nächst Vorhergehende immer aus den Gedanken verlieren. Aber oft ist es doch auch die Wirkung einer habituellen Zerstreuung, welche vornehmlich die Romanenleserinnen anzuwandeln pflegt. Denn weil bei dieser Leserei die Absicht nur ist, sich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiss, dass es

[1] „ist doch . . . und“ Zusatz der 2. Ausg.

blose Erdichtungen sind, die Leserin hier also volle Freiheit hat, im Lesen nach dem Laufe ihrer Einbildungskraft zu dichten, welches natürlicher Weise zerstreut, und die Geistesabwesenheit (Mangel der Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige) habituell macht; so muss das Gedächtniss dadurch unvermeidlich geschwächt werden. — Diese Uebung in der Kunst die Zeit zu tödten und sich für die Welt unnütz zu machen, hintennach aber doch über die Kürze des Lebens zu klagen, ist, abgesehen von der phantastischen Gemüthsstimmung, welche sie hervorbringt, einer der feindseligsten Angriffe auf das Gedächtniss.

B.

Von dem Vorhersehungsvermögen.

(Praevisio.)

§. 33.

Dieses Vermögen zu besitzen, interessirt mehr, als jedes andere; weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese möglich ist. Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen; indem wir im Standpunkte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschliessen oder worauf gefasst zu sein.

Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (*exspectatio casuum similium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen; und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter stehen werden, interessirt den Schiffer und Ackersmann sehr. Aber wir reichen hierin mit unserer Vorhersagung nicht viel weiter, als der sogenannte Bauerkalender, dessen Voraussagungen, wenn sie etwa eintreffen, gepriesen, treffen sie nicht ein, vergessen werden und so immer in einigem Credit bleiben. — Man sollte fast glauben, die Vorsehung habe das Spiel der Witterungen absichtlich so undurchsichtig verflochten, damit es Menschen nicht so leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anstalten zu treffen, sondern damit sie Verstand zu brauchen genöthigt würden, um auf alle Fälle bereit zu sein.

In den Tag hinein (ohne Vorsicht und Besorgniss) leben, macht zwar dem Verstande des Menschen eben nicht viel Ehre; wie dem Karaiben, der des Morgens seine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten ist, dass er nicht weiss, wie er des Nachts schlafen wird. Wenn aber dabei nur kein Verstoss gegen die Moralität vorkommt, so kann man einen, der für alle Ereignisse abgehärtet ist, wohl für glücklicher halten, als den, der sich immer nur mit trüben Aussichten die Lust am Leben verkümmert. Unter allen Aussichten aber, die der Mensch nur haben kann, ist die wohl die tröstlichste, wenn er nach seinem gegenwärtigen moralischen Zustande Ursache hat, die Fortdauer und das fernere Fortschreiten zu noch Besserem im Prospect zu haben. Dagegen wenn er zwar muthig den Vorsatz fasst, von nun an einen neuen und besseren Lebenswandel einzuschlagen, sich aber selbst sagen muss: es wird doch wohl nichts daraus werden; weil du öfters dieses Versprechen (durch Procrastination) dir gegeben, es aber immer, unter dem Vorwande einer Ausnahme für dieses einzige Mal, gebrochen hast; so ist das ein trostloser Zustand der Erwartung ähnlicher Fälle.

Wo es aber auf das Schicksal, was über uns schweben mag, nicht auf den Gebrauch unserer freien Willkühr ankommt, da ist die Aussicht in die Zukunft entweder Vorempfindung d. i. Ahndung (*praesensio*), oder* Vorhererwartung (*praesagitio*). Das erstere deutet gleichsam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig ist; das zweite ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Causalität) erzeugtes Bewusstsein des Künftigen.

Man sieht leicht, dass alle Ahndung ein Hirngespenst sei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist? Sind es aber Urtheile aus dunkeln Begriffen eines solchen Causalverhältnisses, so sind es nicht Vorempfindungen, sondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln und, wie es mit dem gedachten Urtheil zugehe, erklären. — Ahndungen sind mehrentheils von der ängstlichen Art; die Bangigkeit, welche ihre physischen Ursachen hat, geht vorher, unbestimmt was der Gegenstand der Furcht sei. Aber es giebt auch frohe und kühne Ahndungen

* Man hat neuerlich zwischen etwas ahnen und ahnden einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein deutsches Wort und es bleibt nur das letztere. — Ahnden bedeutet so viel, als gedenken. Es ahndet mir, heisst: es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; etwas ahnden, bedeutet Jemandes That ihm im Bösen gedenken (d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff aber anders gewandt

von Schwärmern, welche die nahe Enthüllung eines Geheimnisses, für das der Mensch doch keine Empfänglichkeit der Sinne hat, wittern, und die Vorempfindung dessen, was sie, als Epopten, in mystischer Anschauung erwarten, so eben entschleiert zu sehen glauben. — Der Bergschotten zweites Gesicht, mit welchem etliche unter ihnen einen am Mastbaum Aufgeknüpften zu sehen glauben, von dessen Tode sie, wenn sie wirklich in den entfernten Hafen eingelaufen sind, die Nachricht erhalten zu haben vorgeben, gehört auch in diese Klasse der Bezauberungen.

C.

Von der Wahrsagergabe.

(Facultas divinatrix.)

§. 34.

Vorhersagen, wahrsagen und weissagen sind darin unterschieden, dass das erstere im Vorhersehen nach Erfahrungsgesetzen (mithin natürlich), das zweite den bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen (widernatürlich), das dritte aber Eingebung einer von der Natur unterschiedenen Ursache (übernatürlich) ist, oder dafür gehalten wird, deren Fähigkeit, weil sie von dem Einflusse eines Gottes herzurühren scheint, auch das eigentliche Divinationsvermögen genannt wird, (denn uneigentlich wird jede scharfsinnige Errathung des Künftigen auch Divination genannt.)

Wenn es von Jemandem heisst: er wahrsagt dieses oder jenes Schicksal, so kann dieses eine ganz natürliche Geschicklichkeit anzeigen. Von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einsicht vorgibt, muss es heissen: er wahrsagert; wie die Zigeuner von hinduischer Abstammung, die das Wahrsagen aus der Hand Planetenlesen nennen; oder die Astrologen und Schatzgräber, denen sich auch die Goldmacher anschliessen, über welche alle im griechischen Alterthum die Pythia, zu unserer Zeit aber der lumpige sibirische Schaman hervorragt. Die Wahrsagungen der Auspicen und Haruspicen der Römer hatten nicht sowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem sie sich ihrer Religion gemäss zu fügen hatten, zur Absicht. — Wie aber gar die Poeten dazu kamen, sich auch für begeistert (oder besessen) und für wahrsagend *(vates)* zu halten, und in ihren dichterischen Anwandlungen *(furor poeticus)* Einge-

bungen zu haben sich berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden, dass der Dichter nicht so, wie der Prosenredner, bestellte Arbeit mit Musse verfertigt, sondern den günstigen Augenblick seiner ihn anwandelnden inneren Sinnenstimmung haschen muss, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von selbst zuströmen, und er hiebei sich gleichsam nur leidend verhält; wie es denn auch schon eine alte Bemerkung ist, dass dem Genie eine gewisse Dosis von Tollheit beigemischt sei. Hierauf gründet sich auch der Glaube an Orakelsprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichsam durch Eingebung getriebener) Dichter vermuthet wurden *(sortes Virgilianae)*; ein dem Schatzkästlein der neueren Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung sibyllinischer Bücher, die den Römern das Staatsschicksal vorherverkündigt haben sollen, und deren sie leider! durch übelangewandte Knickerei zum Theil verlustig geworden sind.

Alle Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm selbst verschuldet, mithin durch seine freie Willkühr herbeigeführt sein soll, haben, ausser dem, dass das Vorherwissen ihm unnütz ist, weil es ihm doch nicht entgehen kann, das Ungereimte an sich, dass in diesem unbedingten Verhängniss *(decretum absolutum)* ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff sich selbst widerspricht.

Das Aeusserste der Ungereimtheit oder des Betrugs im Wahrsagen war wohl dies, dass ein Verrückter für einen Seher (unsichtbarer Dinge) gehalten wurde; als ob aus ihm gleichsam ein Geist rede, der die Stelle der Seele, die so lange von der Behausung des Körpers Abschied genommen habe, vertrete; und dass der arme Seelenkranke (oder auch nur Epileptische) für einen Energumenen (Besessenen) galt, und er, wenn der ihn besitzende Dämon für einen guten Geist gehalten wurde, bei den Griechen ein Mantes, dessen Ausleger aber Prophet hiess. — Alle Thorheit musste erschöpft werden, um das Künftige, dessen Voraussehung uns so sehr interessirt, mit Ueberspringung aller Stufen, welche vermittelst des Verstandes durch Erfahrung dahin führen möchten, in unseren Besitz zu bringen. *O curas hominum!*

Es gibt sonst keine so sichere und doch in so grosse Weite hinaus erstreckte Wahrsagungswissenschaft, als die der Astronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt. Aber das hat doch nicht hindern können, dass sich nicht bald eine My-

stik hinzugesellt hat, welche nicht etwa, wie die Vernunft es verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten, sondern umgekehrt die Begebenheiten von gewissen Zahlen abhängig machen wollte und so die Chronologie selbst, eine so nothwendige Bedingung aller Geschichte, in eine Fabel verwandelte.

Von der unwillkührlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume.

§. 35.

Was Schlaf, was Traum, was Somnambulismus, (wozu auch das laute Sprechen im Schlaf gehört,) seiner Naturbeschaffenheit nach sei, zu erforschen, ist ausserhalb dem Felde einer pragmatischen Anthropologie gelegen; denn man kann aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens im Zustande des Träumens ziehen; indem diese nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen, sondern gedankenlos schlafen will. Und das Urtheil jenes griechischen Kaisers, der einen Menschen, welcher seinen Traum, er habe den Kaiser umgebracht, seinen Freunden erzählte, zum Tode verurtheilte, unter dem Vorwande: „es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre," ist der Erfahrung zuwider und grausam. „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene." — Das Träumen scheint zum Schlafen so nothwendig zu gehören, dass Schlafen und Sterben einerlei sein würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkührliche Agitation der inneren Lebensorgane, durch die Einbildungskraft hinzukäme. So erinnere ich mich sehr wohl, wie ich als Knabe, wenn ich mich, durch Spiele ermüdet, zum Schlafe hinlegte, im Augenblick des Einschlafens durch einen Traum, als ob ich ins Wasser gefallen wäre, und dem Versinken nahe, im Kreise herumgedreht würde, schnell erwachte, um aber bald wieder und ruhiger einzuschlafen; vermuthlich weil die Thätigkeit der Brustmuskeln im Athemholen, welches von der Willkühr gänzlich abhängt, nachlässt, und so, mit der Ausbleibung des Athemholens, die Bewegung des Herzens gehemmt, durch die Einbildungskraft des Traums aber wieder ins Spiel versetzt werden muss. — Dahin gehört auch die

wohlthätige Wirkung des Traums beim sogenannten Alpdrücken *(incubus)*. Denn ohne diese fürchterliche Einbildung von einem uns drückenden Gespenst und der Anstrengung aller Muskelkraft, sich in eine andere Lage zu bringen, würde der Stillstand des Bluts dem Leben geschwind ein Ende machen. Eben darum scheint die Natur es so eingerichtet zu haben, dass bei weitem die mehrsten Träume Beschwerlichkeiten und gefahrvolle Umstände enthalten; weil dergleichen Vorstellungen die Kräfte der Seele mehr aufreizen, als wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Man träumt oft, sich nicht auf seine Füsse erheben zu können, oder sich zu verirren, in einer Predigt stecken zu bleiben, oder aus Vergessenheit statt der Perücke in grosser Versammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben, oder dass man in der Luft nach Belieben hin und her schweben könne, oder im fröhlichen Lachen, ohne zu wissen warum, aufwache. — Wie es zugehe, dass wir oft im Traume in die längst vergangene Zeit versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt sehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für sicher annehmen, dass kein Schlaf ohne Traum sein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe.

Von dem Bezeichnungsvermögen.

(Facultas signatrix.)

§. 36.

Das Vermögen der Erkenntniss des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das Bezeichnungsvermögen. — Die Handlung des Gemüths, diese Verknüpfung zu bewirken, ist die Bezeichnung *(signatio)*, die auch das Signaliren genannt wird, von der nun der grössere Grad die Auszeichnung genannt wird.

Gestalten der Dinge (Anschauungen), sofern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind Symbole, und das Erkenntniss durch dieselbe heisst symbolisch oder figürlich *(speciosa)*. — Charaktere sind noch nicht Symbole; denn sie können auch blos mittelbare (indirecte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe füh-

ren; daher das symbolische Erkenntniss nicht der intuitiven, sondern der discursiven entgegengesetzt werden muss, in welcher letzteren das Zeichen *(character)* den Begriff nur als Wächter *(custos)* begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduciren. Das symbolische Erkenntniss ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt. Symbole sind blos Mittel des Verstandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen.

Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Vorstellung, welche die Wilden, (bisweilen auch die vermeinten Weisen in einem noch rohen Volke) in ihren Reden hören lassen, ist nichts, als Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken: z. B. wenn der amerikanische Wilde sagt: „wir wollen die Streitaxt begraben," so heisst das so viel, als: wir wollen Friede machen, und in der That haben die alten Gesänge, vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags blos dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Swedenborg) für bloses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligiblen Welt ausgeben, ist Schwärmerei. Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung; weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird. — Dass alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und dass, wenn es darum zu thun ist, was ihre Lehrer selbst bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch, sondern buchstäblich auslegen müsse, ist nicht zu streiten; weil es unredlich gehandelt sein würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht blos um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, sondern auch und zwar wesentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun ist, so kann und soll man diese, als blose symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene

praktischen Ideen zu begleiten, auslegen; weil sonst der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde.

§. 37.

Man kann die Zeichen in willkührliche (Kunst-), in natürliche, und in Wunderzeichen eintheilen.

A. Zu den ersteren gehören 1) die der Gebehrdung, (mimische, die zum Theil auch natürliche sind.) 2) Schriftzeichen, (Buchstaben, welche Zeichen für Laute sind.) 3) Tonzeichen (Noten). 4) Zwischen Einzelnen verabredete Zeichen, blos fürs Gesicht (Ziffern). 5) Standeszeichen freier, mit erblichem Vorrang beehrter Menschen (Wappen). 6) Dienstzeichen, in gesetzlicher Bekleidung (Uniform und Liverei). 7) Ehrenzeichen des Dienstes (Ordensbänder). 8) Schandzeichen (Brandmark u. dgl.). — Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung, der Frage oder des Affects, der Verwunderung (die Interpunctionen).

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, diesem grössten Mittel, sich selbst und Andere zu verstehen. Denken ist reden mit sich selbst, (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch,) folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebornen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, Zunge und seines Kinnbackens, und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, dass er bei seinem Sprechen etwas mehr thue, als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. — Aber auch die, welche sprechen und hören können, verstehen darum nicht immer sich selbst oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch desselben, (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden,) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, dass Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen; welches nur zufälliger Weise, wenn ein Jeder nach den seinigen handelt, offenbar wird.

B. Zweitens: was die natürlichen Zeichen betrifft, so ist der Zeit nach das Verhältniss der Zeichen zu den bezeichneten Sachen entweder demonstrativ, oder rememorativ, oder prognostisch.

Der Pulsschlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zustand des Patienten, wie der Rauch das Feuer. Die Reagentien

entdecken dem Chemiker die im Wasser befindlichen verborgenen Stoffe, so wie die Wetterfahne den Wind u. s. w. Ob aber das Erröthen das Bewusstsein der Schuld, oder vielmehr ein zartes Ehrgefühl, auch nur eine Zumuthung von etwas, dessen man sich zu schämen hätte, erdulden zu müssen, verrathe, ist in vorkommenden Fällen ungewiss.

Grabhügel und Mausoleen sind Zeichen des Andenkens an Verstorbene. Eben so, oder auch zum immerwährenden Andenken der vormaligen Macht eines Königs, Pyramiden. — Die Muschelschichten in weit von der See gelegenen Landgegenden, oder die Löcher der Pholaden in den hohen Alpen, oder vulcanische Ueberbleibsel, wo jetzt kein Feuer aus der Erde hervorbricht, bezeichnen uns den alten Zustand der Welt und begründen eine Archäologie der Natur; freilich nicht so anschaulich, als die vernarbten Wunden des Kriegers. — Die Ruinen von Palmyra, Balbeck und Persepolis sind sprechende Denkzeichen des Kunstzustandes alter Staaten, und traurige Merkmale vom Wechsel aller Dinge.

Die prognostischen Zeichen interessiren unter allen am meisten; weil in der Reihe der Veränderungen die Gegenwart nur ein Augenblick ist, und der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen *(ob futura consequentia)* beherzigt und auf diese vorzüglich aufmerksam macht. — In Ansehung künftiger Weltbegebenheiten findet sich die sicherste Prognose in der Astronomie[1]; sie ist aber kindisch und phantastisch, wenn die Sterngestalten, Verbindungen und veränderte Planetenstellungen als allegorische Schriftzeichen am Himmel von bevorstehenden Schicksalen des Menschen (in der *astrologia judiciaria*) vorgestellt werden.

Die natürlichen prognostischen Zeichen einer bevorstehenden Krankheit oder Genesung, oder (wie die *facies Hippocratica*) des nahen Todes, sind Erscheinungen, die, auf lange und öftere Erfahrungen gegründet, auch nach der Einsicht des Zusammenhanges derselben, als Ursachen und Wirkungen, dem Arzt zur Leitung in seiner Kur dienen; dergleichen die kritischen Tage sind. Aber die[2] von den Römern in staatskluger Absicht veranstalteten Augurien und Haruspicien waren ein durch

[1] 1. Ausg.: „— Die Zeichendeuterei in Ansehung künftiger Weltbegebenheiten ist die sicherste in der Astronomie;"

[2] 1. Ausg.: „Aber die Nativitätsstellung (der Horoskopus), oder die von den Römern" u. s. w.

den Staat geheiligter Aberglaube, um in gefährlichen Zeitläufen das Volk zu lenken.

C. Was die Wunderzeichen, (Begebenheiten, in welchen die Natur der Dinge sich umkehre,) betrifft, so sind ausser denen, aus welchen man sich jetzt nichts macht, (den Missgeburten unter Menschen und Vieh,) die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft schiessende Luftbälle, Nordlichter, ja selbst Sonnen- und Mondfinsternisse, wenn vornehmlich sich mehrere solcher Zeichen zusammenfinden und wohl gar von Krieg, Pest u. dgl. begleitet werden, Dinge, die dem erschrockenen grossen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngsten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken.

Anhang.

Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menschen, in Verwechselung der Zeichen mit Sachen, in jene eine innere Realität zu setzen, als ob diese sich nach jenen richten müssten, verlohnt sich hier noch zu bemerken. — Da der Mondlauf nach den vier Aspecten (dem Neulicht, erstem Viertheil, Vollllicht und letztem Viertheil) in ganzen Zahlen nicht genauer, als in 28 Tage (und der Thierkreis daher von den Arabern in die 28 Häuser des Mondes) eingetheilt werden, von denen ein Viertheil sieben Tage ausmacht, so hat die Zahl sieben dadurch eine mystische Wichtigkeit bekommen, so, dass auch die Weltschöpfung sich nach derselben hat richten müssen; vornehmlich da es (nach dem Ptolemäischen System) sieben Planeten, wie sieben Töne auf der Tonleiter, sieben einfache Farben im Regenbogen und sieben Metalle geben sollte. — Hieraus sind denn auch die Stufenjahre (7 + 7, und weil 9 bei den Indiern auch eine mystische Zahl ist, 7 + 9, imgleichen 9 + 9) entstanden, bei deren Schluss das menschliche Leben in grosser Gefahr sein soll, und die 70 Jahrwochen (490 Jahr) machen auch wirklich in der jüdisch-christlichen Chronologie nicht allein die Abschnitte der wichtigsten Veränderungen (zwischen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Christi) aus, sondern bestimmen auch ganz genau die Grenzen desselben gleichsam *a priori*, als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern umgekehrt die Geschichte nach der Chronologie richten müsste.

Aber auch in anderen Fällen wird es Gewohnheit, die Sachen von Zahlen abhängig zu machen. Ein Arzt, dem der Patient durch seinen

Diener ein Gratial schickt, wenn er bei Aufwickelung des Papiers darin eilf Ducaten findet, wird in den Argwohn gerathen, dass dieser wohl einen möchte unterschlagen haben; denn warum nicht ein Dutzend voll? Wer auf einer Auction Porzellangeschirr von gleicher Fabrikation kauft, wird weniger bieten, wenn es nicht ein volles Dutzend ist, und wären es dreizehn Teller, so wird er auf den dreizehnten nur sofern einen Werth setzen, als er dadurch gesichert wird, wenn auch einer zerbrochen würde, doch jene Zahl voll zu haben. Da man aber seine Gäste nicht zu Dutzenden einladet, was kann es interessiren, dieser geraden Zahl einen Vorzug zu geben? Ein Mann vermachte im Testament seinem Vetter eilf silberne Löffel und setzte hinzu: „warum ich ihm nicht den zwölften vermache, wird er selbst am besten wissen“; (der junge liederliche Mensch hatte an seines Vetters Tisch einen Löffel heimlich in die Tasche gesteckt, welches jener wohl bemerkte, aber ihn damals nicht beschämen wollte.) Bei Eröffnung des Testaments konnte man leicht errathen, was die Meinung des Erblassers war, aber nur aus dem angenommenen Vorurtheil, dass nur das Dutzend eine volle Zahl sei. — Auch die zwölf Zeichen des Thierkreises, (welcher Zahl analogisch die 12 Richter in England angenommen zu sein scheinen,) haben eine solche mystische Bedeutung erhalten. In Italien, Deutschland, vielleicht auch anderswo [1], wird eine Tischgesellschaft von gerade 13 Gästen für ominös gehalten; weil man wähnt, dass alsdann einer von ihnen, wer es auch sei, das Jahr sterben werde; sowie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der sich darunter befindet, kein anderer, als der Delinquent sein könne, der gerichtet werden soll. (Ich habe mich selbst einmal an einer solchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauses beim Niedersetzen diesen vermeinten Uebelstand bemerkte, und insgeheim ihrem darin befindlichen Sohn aufzustehen und in einem anderen Zimmer zu essen befahl, damit die Fröhlichkeit nicht gestört würde.) — Aber auch die blose Grösse der Zahlen, wenn man der Sachen, die sie bezeichnen, genug hat, erregen blos dadurch, dass sie im Zählen nicht einen der Dekadik gemässen, (folglich an sich willkührlichen) Abschnitt füllen, Verwunderung. So soll der Kaiser von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, und man fragt sich bei dieser Zahl insgeheim: warum nicht noch eins mehr? obgleich die Antwort sein könnte: weil diese Zahl Schiffe zu seinem Gebrauch hinreichend ist; im Grunde aber ist die Absicht der Frage nicht auf den

[1] „Deutschland, vielleicht auch anderswo“ Zusatz d. 2. Ausg.

Gebrauch, sondern blos auf eine Art von Zahlenmystik gestellt. — Aerger, obzwar nicht ungewöhnlich, ist: dass Jemand, der durch Kargen und Betrügen es auf einen Reichthum von 90,000 Thaler baar gebracht hat, nun keine Ruhe hat, als bis er 100,000 voll besitze, ohne sie zu brauchen, und darüber vielleicht den Galgen, wo nicht erwirbt, wenigstens doch verdient.

Zu welchen Kindereien sinkt nicht der Mensch selbst in seinem reifen Alter hinab, wenn er sich am Leitseil der Sinnlichkeit führen lässt! Wir wollen jetzt sehen, um wie viel oder wenig er es besser mache, wenn er unter der Beleuchtung des Verstandes seinen Weg verfolgt.

Vom Erkenntnissvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird.

Eintheilung.

§. 38.

Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnissvermögen, (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit als dem unteren,) genannt, darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muss, um Einheit zur Erkenntniss des Objects hervorzubringen. — Vornehmer ist also zwar freilich der Verstand, als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der Eine als oberer und der Andere als Unterer betitelt wird.

Es wird aber das Wort Verstand auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet ist, und da besteht das obere Erkenntnissvermögen (*materialiter*, d. i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung aufs Erkenntniss der Gegenstände betrachtet,) aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. — Lasst uns jetzt Beobachtungen über den Menschen anstellen, wie einer von dem anderen in diesen Gemüthsgaben, oder deren gewohntem Gebrauch oder

Missbrauch unterschieden ist, erstlich in einer gesunden Seele, dann aber auch in der Gemüthskrankheit.

Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnissvermögen mit einander.

§. 39.

Ein richtiger Verstand ist der, welcher nicht sowohl durch Vielheit der Begriffe schimmernd ist, als vielmehr durch Angemessenheit derselben zur Erkenntniss des Gegenstandes, also zur Auffassung der Wahrheit das Vermögen und die Fertigkeit enthält. Mancher Mensch hat viel Begriffe im Kopf, die insgesammt auf Aehnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen, aber mit dem Object und der Bestimmung desselben doch nicht zutreffen. Er kann Begriffe von grossem Umfange haben, ja auch von behenden Begriffen sein. Der richtige Verstand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniss zulangt, heisst der gesunde (fürs Haus hinreichende) Verstand. Er sagt mit dem Wachmeister bei Juvenal: *quod sapio satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.* Es versteht sich von selber, dass die Naturgabe eines blos geraden und richtigen Verstandes sich selbst, in Ansehung des Umfanges des ihm zugemutheten Wissens, einschränken, und der damit Begabte bescheiden verfahren wird.

§. 40.

Wenn unter dem Worte Verstand das Vermögen der Erkenntniss der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, dass er das ganze obere Erkenntnissvermögen in sich fasst, so sind darunter nicht diejenigen Regeln zu verstehen, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinct getriebenen Thieren geschieht, sondern nur solche, die er selbst macht. Was er blos lernt und so dem Gedächtnisse anvertraut, das verrichtet er nur mechanisch (nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft) und ohne Verstand. Ein Bedienter, der blos ein Compliment nach einer bestimmten Formel abzustatten hat, braucht keinen Verstand, d. i. er hat nicht nöthig, selbst zu denken, aber wohl, wenn er in Abwesenheit seines

Herrn dessen häusliche Angelegenheit zu besorgen hat; wobei mancherlei nicht buchstäblich vorzuschreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften.

Ein richtiger Verstand, geübte Urtheilskraft, und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellectuellen Erkenntnissvermögens aus; vornehmlich sofern dieses auch als Tüchtigkeit zu Beförderung des Praktischen, d. i. zu Zwecken beurtheilt wird.

Ein richtiger Verstand ist der gesunde Verstand, sofern er Angemessenheit der Begriffe zum Zwecke ihres Gebrauchs enthält. So wie nun Zulänglichkeit *(sufficientia)* und Abgemessenheit *(praecisio)* vereinigt, die Angemessenheit, d. i. die Beschaffenheit des Begriffes ausmacht, nicht mehr, auch nicht weniger, als der Gegenstand erfordert, zu enthalten *(conceptus rem adaequans)*; so ist ein richtiger Verstand unter den intellectuellen Vermögen das erste und vornehmste; weil er mit den wenigsten Mitteln seinem Zweck ein Genüge thut.

Arglist, der Kopf zur Intrigue, wird oft für grossen, obwohl missbrauchten Verstand gehalten; aber er ist gerade nur die Denkungsart sehr eingeschränkter Menschen, und von der Klugheit, deren Schein sie an sich hat, sehr unterschieden. Man kann nur einmal den Treuherzigen hintergehen; was dann der eigenen Absicht des Listigen in der Folge sehr nachtheilig wird.

Der unter gemessenen Befehlen stehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verstand zu haben; der Officier, dem für das ihm aufgetragene Geschäft nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu thun sei, selbst zu bestimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muss Vernunft besitzen. — Die zu diesen verschiedenen Vorkehrungen erforderlichen Talente sind sehr verschieden. „Mancher glänzt auf der zweiten Stufe, welcher auf der obersten unsichtbar wird" *(tel brille au second rang qui s'éclipse au premier)*.

Klügeln ist nicht Verstand haben und, wie Christina von Schweden, Maximen zur Schau aufstellen, gegen welche doch ihre That im Widerspruche ist, heisst nicht vernünftig sein. — Es ist hiemit, wie mit der Antwort des Grafen Rochester, die er dem englischen Könige Karl II. gab, bewandt, als dieser ihn in einer tief nachdenkenden Stellung antraf und fragte: Was sinnet Ihr denn so tief nach? — Antwort: „Ich mache Ew. Majestät die Grabschrift." — Frage: Wie lautet sie? Antwort:

„Hier ruht König Karl II., welcher in seinem Leben viel Kluges gesagt und nie was Kluges gethan hat.“

In Gesellschaft stumm sein, und nur dann und wann ein ganz gemeines Urtheil fallen lassen, sieht aus, wie verständig sein, so wie ein gewisser Grad Grobheit für (alte deutsche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

Der natürliche Verstand kann nun noch durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert und mit Regeln ausgestattet werden; aber das zweite intellectuelle Vermögen, nämlich das der Unterscheidung, ob etwas ein Fall der Regel sei oder nicht, die Urtheilskraft *(judicium)*, kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden; daher ihr Wachsthum Reife, und derjenige Verstand heisst, der nicht vor den Jahren kommt. Es ist auch leicht einzusehen, dass dies nicht anders sein könne; denn Belehrung geschieht durch Mittheilung der Regeln. Sollte es also Lehren für die Urtheilskraft geben, so müsste es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterscheiden könnte, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; welches eine Rückfrage ins Unendliche abgibt. Dies ist also der Verstand, von dem man sagt, dass er nicht vor den Jahren kommt; der auf eigener langen Erfahrung gegründet ist und dessen Urtheil eine französische Republik bei dem Hause der sogenannten Aeltesten sucht.

Dieses Vermögen, welches nur auf das geht, was thunlich ist, was sich schickt, und was sich geziemt, (für technische,[1] ästhetische und praktische Urtheilskraft,) ist nicht so schimmernd, als dasjenige, welches erweiternd ist; denn es geht blos dem gesunden Verstande zur Seite und macht den Verband zwischen diesem und der Vernunft.

§. 41.

Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen, das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden ist, so ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses Letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen. — Man kann sie also auch durch das Ver-

[1] 1. Ausg.: „theoretische“

mögen, nach Grundsätzen zu urtheilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moralischen Urtheile, (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fussen. — Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen, (wie die von Raum und Zeit,) noch Gefühle, (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht,) welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.

Vernünftelei (ohne gesunde Vernunft) ist ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Gesichtspunktes. Mit Vernunft rasen heisst: der Form seiner Gedanken nach zwar nach Principien verfahren, der Materie aber oder dem Zwecke nach die diesem gerade entgegengesetzten Mittel anwenden.

Subalterne müssen nicht vernünfteln (räsonniren), weil ihnen das Princip, wornach gehandelt werden soll, oft verhehlt werden muss, wenigstens unbekannt bleiben darf; der Befehlshaber (General) aber muss Vernunft haben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Instruction gegeben werden kann. Dass aber der sogenannte Laie *(laicus)* in Sachen der Religion, da diese als Moral gewürdigt werden muss, sich seiner eigenen Vernunft nicht bedienen, sondern dem bestallten Geistlichen (Klerikus), mithin fremder Vernunft folgen solle, ist ungerecht zu verlangen; da im Moralischen ein Jeder sein Thun und Lassen selbst verantworten muss, und der Geistliche die Rechenschaft darüber nicht auf seine eigene Gefahr übernehmen wird, oder es auch nur kann.

In diesen Fällen aber sind die Menschen geneigt, mehr Sicherheit für ihre Person darin zu setzen, dass sie sich alles eigenen Vernunftgebrauchs begeben, und sich passiv und gehorsam unter eingeführte Satzungen heiliger Männer fügen. Dies thun sie aber nicht sowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einsichten, (denn das Wesentliche aller Religion ist doch Moral, die jedem Menschen bald von selbst einleuchtet,) sondern aus Arglist, theils um, wenn etwa hiebei gefehlt sein möchte, die Schuld auf Andere schieben zu können, theils und vornehmlich um jenem Wesentlichen, (der Herzensänderung,) welches viel schwerer ist, als Cultus mit guter Art auszuweichen.

Weisheit, als die Idee vom gesetzmässig-vollkommen praktischen Gebrauch der Vernunft, ist wohl zu viel von Menschen gefordert; aber

auch selbst dem mindesten Grade nach kann sie ein Anderer ihm nicht[1] eingiessen, sondern er muss sie aus sich selbst herausbringen. Die Vorschrift, dazu zu gelangen, enthält drei dahin führende Maximen: 1) Selbstdenken, 2) sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch seiner Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa ins zwanzigste, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen) ins vierzigste, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber sie mehr negativ ist, alle Thorheiten der beiden ersteren einzusehen; wo man sagen kann: „es ist Schade, alsdann sterben zu müssen, wenn man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen," und wo selbst dieses Urtheil noch selten ist; indem die Anhänglichkeit am Leben desto stärker wird, je weniger es, sowohl im Thun, als Geniessen, Werth hat.

§. 42.

So wie das Vermögen, zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden, Urtheilskraft, so ist dasjenige: zum Besonderen das Allgemeine auszudenken, der Witz *(ingenium)*. Das erstere geht auf Bemerkung der Unterschiede unter dem Mannigfaltigen, zum Theil Identischen; das zweite auf die Identität des Mannigfaltigen, zum Theil Verschiedenen.[2] — Das vorzüglichste Talent in beiden ist, auch die kleinsten Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken. Das Vermögen dazu ist Scharfsinnigkeit *(acumen)* und Bemerkungen dieser Art heissen Subtilitäten; welche, wenn sie doch die Erkenntniss nicht weiter bringen, leere Spitzfindigkeit oder eitele Vernünfteleien *(vanae argutationes)* heissen, und, obgleich eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verstandes überhaupt sich zu Schulden kommen lassen. — Also ist die Scharfsinnigkeit nicht blos an die Urtheilskraft gebunden, sondern kommt auch dem Witze zu; nur dass sie im erstern Fall mehr der Genauigkeit halber *(cognitio exacta)*, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienstlich betrachtet wird; weshalb auch der Witz blühend genannt wird, und wie die Natur in ihren Blumen

[1] 1. Ausg.: „aber ein Anderer kann sie ihm doch, selbst ... nach nicht"

[2] 1. Ausg.: „des Mannigfaltigen verschiedenen."

mehr ein Spiel, dagegen in den Früchten ein Geschäft zu treiben scheint, so wird das Talent, was in diesem angetroffen wird, für geringer im Rang (nach den Zwecken der Vernunft), als das beurtheilt, was der ersteren zukommt. — Der gemeine und gesunde Verstand macht weder Anspruch auf Witz, noch auf Scharfsinnigkeit; welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, dahingegen jener sich auf das wahre Bedürfniss einschränkt.

Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens.

A.

Allgemeine Eintheilung.[1]

§. 43.

Die Fehler des Erkenntnissvermögens sind entweder Gemüthsschwächen, oder Gemüthskrankheiten. Die Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnissvermögens lassen sich unter zwei Hauptgattungen bringen. Die eine ist die Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die andere das gestörte Gemüth (Manie). Bei der ersteren[2] ist sich der Kranke wohl bewusst, dass es mit dem Laufe seiner Gedanken nicht richtig zugehe; indem den Gang derselben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben, seine Vernunft nicht hinreichende Gewalt über sich selbst hat. Unzeitige Freude und unzeitige Bekümmernisse, mithin Launen, wechseln, wie das Wetter, das man nehmen muss, wie es sich findet, in ihm ab. — Das Zweite ist ein willkührlicher Lauf seiner Gedanken, der seine eigene (subjective) Regel hat, welche aber den (objectiven), mit Erfahrungsgesetzen zusammenstimmenden zuwiderläuft.

In Ansehung der Sinnenvorstellung ist die Gemüthsstörung entweder Unsinnigkeit[3] oder Wahnsinn. Als Verkehrtheit der Ur-

[1] Diese Ueberschrift ist Zusatz der 2. Ausg.

[2] Dieser § beginnt in der 1. Ausg. so: „Die oberste Eintheilung ist in die, welche Grillenkrankheit (Hypochondrie), und die, welche gestörtes Gemüth (*delirium*) genannt wird. Bei der ersteren“ u. s w.

[3] 1. Ausg.: „Blödsinnigkeit“

theilskraft und der Vernunft, heisst sie[1] Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bei seinen Einbildungen die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterlässt (wachend träumt), ist Phantast (Grillenfänger); ist er es mit Affect, so heisst er Enthusiast. Unerwartete Anwandlungen des Phantasten heissen Ueberfälle der Phantasterei *(raptus)*.

Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor und Narr unterscheiden sich vom Gestörten nicht blos in Graden, sondern in der verschiedenen Qualität ihrer Gemüthsverstimmung, und jene gehören, ihrer Gebrechen wegen, noch nicht ins Narrenhospital, d. i. einen Ort, wo Menschen, ungeachtet der Reife und Stärke ihres Alters, doch in Ansehung der geringsten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müssen. — Wahnsinn mit Affect ist Tollheit; welche oft original, dabei aber unwillkührlich anwandelnd sein kann und alsdann, wie die dichterische Begeisterung *(furor poeticus)*, an das Genie grenzt; ein solcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuströmung von Ideen, wenn er die Vernunft trifft, heisst Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derselben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z. B. über den Verlust eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen ist, um in dem Schmerz selbst Beruhigung zu suchen, ist stumme Verrücktheit. — Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltirt, auch wohl excentrischer Kopf genannt.

Das Irrereden in Fiebern, oder der mit Epilepsie verwandte Anfall von Raserei, welcher bisweilen durch starke Einbildungskraft beim blosen starren Anblick eines Rasenden sympathetisch erregt wird, (weshalb es auch Leuten von sehr beweglichen Nerven nicht zu rathen ist, ihre Curiosität bis zu den Klausen dieser Unglücklichen zu erstrecken,) ist, als vorübergehend, noch nicht für Verrückung zu halten. — Was man aber einen Wurm nennt, (nicht Gemüthskrankheit; denn darunter versteht man gewöhnlich schwermüthige Verschrobenheit des inneren Sinnes,) ist mehrentheils ein an Wahnsinn gränzender Hochmuth des Menschen, dessen Ansinnen, dass Andere sich selbst in Vergleichung

[1] „heisst sie" Zusatz der 2. Ausg.

mit ihm verachten sollen,[1] seiner eigenen Absicht, (wie die eines Verrückten,) gerade zuwider ist; indem er diese eben dadurch reizt, seinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu thun, ihn zu zwacken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen dem Gelächter bloszustellen. — Gelinder ist der Ausdruck von einer Grille *(marotte)*, die Jemand bei sich nährt: ein populär sein sollender Grundsatz, der doch nirgend bei Klugen Beifall findet, z. B. von seiner Gabe der Ahndungen, gewissen, dem Genius des SOKRATES ähnlichen Eingebungen, gewissen, in der Erfahrung begründet sein sollenden, obgleich unerklärlichen Einflüssen, als der Sympathie, Antipathie, Idiosynkrasie *(qualitates occultae)*, die ihm gleichsam, wie eine Hausgrille im Kopfe tschirpt und die doch kein Anderer hören kann. — Die gelindeste unter allen Abschweifungen über die Grenzlinie des gesunden Verstandes ist das Steckenpferd; eine Liebhaberei, sich an Gegenständen der Einbildungskraft, mit denen der Verstand zur Unterhaltung blos spielt, als mit einem Geschäfte geflissentlich zu befassen, gleichsam ein beschäftigter Müssiggang. Für alte, sich in Ruhe setzende und bemittelte Leute ist diese, gleichsam in die sorglose Kindheit sich wieder zurückziehende Gemüthslage nicht allein als eine die Lebenskraft immer rege erhaltende Agitation der Gesundheit zuträglich, sondern auch liebenswürdig, dabei aber auch belachenswerth; so dass[2] der Belachte gutmüthig mitlachen kann. — Aber auch bei Jüngeren und Beschäftigten dient diese Reiterei zur Erholung, und Klüglinge, die so kleine unschuldige Thorheiten mit pedantischem Ernste rügen, verdienen STERNE's[3] Zurechtweisung: „Lass doch einen Jeden auf seinem Steckenpferde die Strassen der Stadt auf und nieder reiten: wenn er dich nur nicht nöthigt hinten aufzusitzen."

B.[4]

Von den Gemüthsschwächen im Erkenntnissvermögen.

§. 44.

Dem es an Witz mangelt, ist der stumpfe Kopf *(obtusum caput)*. Er kann übrigens, wo es auf Verstand und Vernunft ankommt, ein sehr

[1] 1. Ausg.: „der, weil das Ansinnen . . . sollen"

[2] 1. Ausg.: „so doch dass"

[3] 1. Ausg.: „Erholung und die kleine Thorheit verdient wohl STERNE's"

[4] 1. Ausg.: „A." vgl. Anm. [1] S. 518.

guter Kopf sein; nur muss man ihm nicht zumuthen, den Poeten zu spielen; wie dem Clavius, den sein Schulmeister schon beim Grobschmied in die Lehre geben wollte, weil er keine Verse machen konnte, der aber, als er ein mathematisches Buch in die Hände bekam, ein grosser Mathematiker ward. — Ein Kopf von langsamer Begreifung ist darum noch nicht ein schwacher Kopf; so wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, sondern oft sehr seicht ist.

Der Mangel der Urtheilskraft ohne Witz ist Dummheit *(stupiditas)*. Derselbe Mangel aber mit Witz ist Albernheit. — Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut. Hat er dabei zugleich Witz, so heisst er klug. — Der, welcher eine dieser Eigenschaften blos affectirt, der Witzling sowohl, als der Klügling, ist ein ekelhaftes Subject. — Durch Schaden wird man gewitzigt; wer es aber in dieser Schule so weit gebracht hat, dass er Andere durch ihren Schaden klug machen kann, ist abgewitzt. — Unwissenheit ist nicht Dummheit; wie eine gewisse Dame auf die Frage eines Akademikers: „Fressen die Pferde auch des Nachts?“ erwiederte: „Wie kann doch ein so gelehrter Mann so dumm sein?“ Sonst ist es Beweis von gutem Verstande, wenn der Mensch auch nur weiss, wie er gut fragen soll, (um entweder von der Natur oder einem anderen Menschen belehrt zu werden.)

Einfältig ist der, welcher nicht viel durch seinen Verstand auffassen kann; aber er ist darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffasst. Ehrlich, aber dumm, (wie Einige ungebührlich den pommerschen Bedienten beschreiben,) ist ein falscher und höchst tadelhafter Spruch. Er ist falsch; denn Ehrlichkeit (Pflichtbeobachtung aus Grundsätzen) ist praktische Vernunft. Er ist höchst tadelhaft; weil er voraussetzt, dass ein Jeder, wenn er sich dazu geschickt fühlt, betrügen würde, und dass er nicht betrügt, blos von seinem Unvermögen herrühre. — Daher die Sprichwörter: „er hat das Schiesspulver nicht erfunden, er wird das Land nicht verrathen, er ist kein Hexenmeister,“ menschenfeindliche Grundsätze verrathen: dass man nämlich, bei Voraussetzung eines guten Willens der Menschen, die wir kennen, doch nicht sicher sein könne, sondern nur beim Unvermögen derselben. — So, sagte Hume, vertraut der Grosssultan seinen Harem nicht der Tugend derjenigen, welche ihn bewachen sollen, sondern ihrem Unvermögen (als schwarzen Verschnittenen) an. — In Ansehung des Umfangs seiner Begriffe sehr beschränkt (bornirt) sein, macht die Dummheit noch nicht aus, sondern es kommt auf die Beschaffenheit derselben (die

Grundsätze) an. — Dass sich Leute von Schatzgräbern, Goldmachern und Lotteriehändlern hinhalten lassen, ist nicht ihrer Dummheit, sondern ihrem bösen Willen zuzuschreiben: ohne proportionirte eigene Bemühung auf Kosten Anderer reich zu werden. Die Verschlagenheit, Verschmitztheit, Schlauigkeit *(versutia, astutia)* ist die Geschicklichkeit, Andere zu betrügen. Die Frage ist nun: ob der Betrüger klüger sein müsse, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme sei. Der Treuherzige, welcher leicht vertraut (glaubt, Credit gibt), wird auch wohl bisweilen, weil er ein leichter Fang für Schelme ist, obzwar sehr ungebührlich, Narr genannt; in dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, so freuen sich die Kaufleute. Es ist wahr und klug, dass ich dem, der mich einmal betrogen hat, niemals mehr traue; denn er ist in seinen Grundsätzen verdorben. Aber darum, weil mich einer betrogen hat, keinem anderen Menschen zu trauen, ist Misanthropie. Der Betrüger ist eigentlich der Narr. — Aber wie, wenn er auf einmal durch einen grossen Betrug sich in den Stand zu setzen gewusst hat, keines Anderen und seines Zutrauens mehr zu bedürfen? In dem Fall ändert sich wohl der Charakter, unter dem er erscheint, aber nur dahin: dass anstatt der betrogene Betrüger ausgelacht, der glückliche angespieen wird; wobei doch auch kein dauernder Vortheil ist.*

* Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die grösste Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem grösster Theil durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern den Verlust dieser letzteren[1] durch die Vortheile der Ueberlistung des Volkes, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer unter einander, ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten, als nichtproducirenden Gliedern der Gesellschaft (z. B. der Juden in Polen) auch nicht anders sein; mithin kann ihre, durch alte Satzungen sanctionirte, von uns, (die wir gewisse heilige Bücher mit ihnen gemein haben,) unter denen sie leben, selbst anerkannte Verfassung, ob sie zwar den Spruch: „Käufer, thue die Augen auf“ zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden. — Statt der vergeblichen Plane, dieses Volk, in Rücksicht auf den Punkt des Betruges und der Ehrlichkeit, zu moralisiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Ursprunge dieser sonderbaren Verfassung, (nämlich eines Volkes von lauter Kaufleuten) angeben. — — Der Reichthum ist in den ältesten Zeiten durch den Handel mit Indien und von

[1] 1. Ausg.: „dieser ihren Verlust“

§. 45.

Zerstreuung *(distractio)* ist der Zustand einer Abkehrung der Aufmerksamkeit *(abstractio)* von gewissen herrschenden Vorstellungen, durch Vertheilung derselben auf andere ungleichartige. Ist sie vorsätzlich, so heisst sie Dissipation; die unwillkührliche aber ist Abwesenheit *(absentia)* von sich selbst.

Es ist eine von den Gemüthsschwächen, durch die reproductive Einbildungskraft an eine Vorstellung, auf welche man grosse oder anhaltende Aufmerksamkeit gewandt hat, geheftet zu sein, und von ihr nicht abkommen, d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum frei machen zu können. Wenn dieses Uebel habituell und auf einen und denselben Gegenstand gerichtet wird, so kann es in Wahnsinn ausschlagen. In Gesellschaft zerstreut zu sein, ist unhöflich, oft auch lächerlich. Die Frauenzimmer sind[1] dieser Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen; sie müssten denn sich mit Gelehrsamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in seiner Aufwartung bei Tische zerstreut ist, hat gemeiniglich etwas Arges, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge besorgt, im Kopfe.

Aber sich zu zerstreuen,[2] d. i. seiner unwillkührlich reproduc-

da über Land bis zu den westlichen Küsten des mittelländischen Meeres und den Häfen von Phönicien, (wozu auch Palästina gehört,) geführt worden. — Nun hat er zwar über manche andere Oerter, z. B. Palmyra, in älteren Zeiten Tyrus, Sidon, oder auch, mit einigem Absprung über Meer, als Eziongeber und Elat, auch wohl von der arabischen Küste auf Grosstheben und so über Aegypten nach jener syrischen Küste seinen Weg nehmen können; aber Palästina, worin Jerusalem die Hauptstadt war, lag für den Karavanenhandel auch sehr vortheilhaft. Vermuthlich ist das Phänomen des ehemaligen Salomonischen Reichthums die Wirkung davon und das Land umher selbst bis zur Zeit der Römer voller Kaufleute gewesen, die nach Zerstörung dieser Stadt, weil sie mit anderen Handelsleuten dieser Sprache und dieses Glaubens schon vorher im ausgebreiteten Verkehr gestanden hatten, sich, sammt beiden, nach und nach in weit entfernte Länder (in Europa) verbreiten, im Zusammenhange bleiben, und bei den Staaten, dahin sie zogen, wegen der Vortheile ihres Handels Schutz finden konnten; — so, dass ihre Zerstreuung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf Rechnung eines über dieses Volk ergangenen Fluches gebracht, sondern vielmehr als Segnung angesehen werden muss; zumal der Reichthum derselben, als Individuen geschätzt, wahrscheinlich den eines jeden anderen Volkes von gleicher Personenzahl jetzt übersteigt.

[1] 1. Ausg.: „Das Frauenzimmer ist"

[2] Die 1. Ausg. schaltet hier noch das Wort „*(dissipatio)*" ein.

tiven Einbildungskraft eine Diversion machen, z. B. wenn der Geistliche seine memorirte Predigt gehalten und das Nachrumoren im Kopfe verhindern will, dies ist ein nothwendiges, zum Theil auch künstliches Verfahren der Vorsorge für die Gesundheit seines Gemüths. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denselben Gegenstand lässt gleichsam einen Nachklang zurück, der, (wie ebendieselbe Musik zu einem Tanze, wenn sie lange fortdauert, dem von der Lustbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachsummt, oder wie Kinder ein und dasselbe *bon mot* von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmisch klingt, unaufhörlich wiederholen,) — der, sage ich, den Kopf belästigt und nur durch Zerstreuung und Verwendung der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, z. B. Lesung der Zeitungen, gehoben werden kann.[1] — Das sich Wiedersammeln *(collectio animi)*, um zu jeder neuen Beschäftigung bereit zu sein, ist eine die Gesundheit des Gemüthes befördernde Herstellung des Gleichgewichts seiner Seelenkräfte. Dazu ist gesellschaftliche, mit wechselnden Materien, — gleich einem Spiel, — angefüllte Unterhaltung das heilsamste Mittel; sie muss aber nicht von einer auf die andere, wider die natürliche Verwandtschaft der Ideen, abspringend sein; denn sonst geht die Gesellschaft im Zustande eines zerstreuten Gemüths aus einander, indem das Hundertste mit dem Tausendsten vermischt, und Einheit der Unterredung gänzlich vermisst wird, also das Gemüth sich verwirrt findet, und einer neuen Zerstreuung bedarf, um jene los zu werden.[2]

Man sieht hieraus, dass es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunst für Beschäftigte gibt, sich zu zerstreuen, um Kräfte zu sammeln. — Wenn man aber seine Gedanken gesammelt, d. i. in Bereitschaft gesetzt hat, sie nach beliebiger Art zu benutzen, so kann man doch den, der an einem nicht schicklichen Orte, oder in einem dergleichen Geschäftsverhältniss zu Anderen seinen Gedanken geflissentlich nachhängt und darüber jene Verhältnisse nicht in Acht nimmt, nicht den Zerstreuten nennen, sondern ihm nur Geistesabwesenheit vorwerfen, welche freilich in der Gesellschaft etwas Unschickliches ist. — Es ist also eine nicht gemeine Kunst, sich zu zerstreuen, ohne doch

[1] 1. Ausg: „Zeitungen nach angestrengtem Nachsinnen über einen philosophischen Punkt gehoben werden kann."

[2] 1. Ausg.: „aus einander, da, das Hundertste mit dem Tausendsten vermischt, Einheit . . . vermisst und das Gemüth sich verwirrt findet, bedarf also einer neuen Zerstreuung, um jene los zu werden."

jemals zerstreut zu sein; welches Letztere, wenn es habituell wird, dem Menschen, der diesem Uebel unterworfen ist, das Ansehen eines Träumers gibt und ihn für die Gesellschaft unnütze macht; indem er seiner, durch keine Vernunft geordneten Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings folgt. — Das Romanlesen hat, ausser manchen anderen Verstimmungen des Gemüthes, auch dieses zur Folge, dass es die Zerstreuung habituell macht. Denn ob es gleich, durch Zeichnung von Charakteren, die sich wirklich unter Menschen auffinden lassen, (wenngleich mit einiger Uebertreibung,) den Gedanken einen Zusammenhang, als in einer wahren Geschichte gibt, deren Vortrag immer auf gewisse Weise systematisch sein muss, so erlaubt es doch zugleich dem Gemüth, während dem Lesen Abschweifungen, (nämlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit einzuschieben, und der Gedankengang wird fragmentarisch, so dass man die Vorstellungen eines und desselben Objects zerstreut *(sparsim)*, nicht verbunden *(conjunctim)*, nach Verstandeseinheit im Gemüthe spielen lässt. [1] Der Lehrer von der Kanzel, oder im akademischen Hörsaal, oder auch der Gerichtsankläger oder Advocat, wenn er im freien Vortrage (aus dem Stegreif), allenfalls auch im Erzählen, Gemüthsfassung beweisen soll, muss drei Aufmerksamkeiten beweisen; erstlich des Sehens auf das, was er jetzt sagt, um es klar vorzustellen; zweitens des Zurücksehens auf das, was er gesagt hat; und dann drittens des Vorhersehens auf das, was er eben nun sagen will. Denn unterlässt er die Aufmerksamkeit auf eines dieser drei Stücke, nämlich sie in dieser Ordnung zusammenzustellen, so bringt er sich selbst und seinen Zuhörer oder Leser in Zerstreuung, und ein sonst guter Kopf kann doch nicht von sich ablehnen, ein confuser zu heissen.

§. 46.

Ein an sich gesunder Verstand (ohne Gemüthsschwäche) kann doch auch mit Schwächen in Ansehung seiner Ausübung begleitet sein, die entweder Aufschub zum Wachsthum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung seiner Person durch eine andere in Ansehung der Geschäfte, die von bürgerlicher Qualität sind, nothwendig machen. Die (natürliche oder gesetzliche) Unfähigkeit eines übrigens gesunden Menschen zum eigenen Gebrauch seines Verstandes in bür-

[1] 1. Ausg.: „fragmentarisch, die Vorstellungen . . . spielen zu lassen.“

gerlichen Geschäften heisst Unmündigkeit; ist diese in der Unreife des Alters gegründet, so heisst sie Minderjährigkeit (Minorennität); beruht sie aber auf gesetzlichen Einrichtungen, in Rücksicht auf bürgerliche Geschäfte, so kann sie die gesetzliche oder bürgerliche Unmündigkeit genannt werden.[1]

Kinder sind natürlicher Weise unmündig und ihre Aeltern ihre natürlichen Vormünder. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Curator. Wenn sie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, ist es ein Anderer. — Denn obgleich das Weib, nach der Natur ihres Geschlechts, Mundwerks genug hat, sich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht, (was das Mein und Dein anbetrifft,) zu vertreten, mithin dem Buchstaben nach gar für übermündig erklärt werden könnte, so können die Frauen doch, so wenig es ihrem Geschlechte zusteht, in den Krieg zu ziehen, eben so wenig ihre Rechte persönlich vertheidigen und staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst, sondern nur vermittelst eines Stellvertreters treiben, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Ansehung der häuslichen Wohlfahrt nur desto vermögender; weil hier das Recht des Schwächeren eintritt, welches zu achten und zu vertheidigen, sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt.

Aber sich selbst unmündig zu machen, so herabwürdigend es auch sein mag, ist doch sehr bequem, und natürlicher Weise kann es nicht an Häuptern fehlen, die diese Lenksamkeit des grossen Haufens, (weil er von selbst sich schwerlich vereinigt,) zu benutzen, und die Gefahr, sich ohne Leitung eines Anderen, seines eigenen Verstandes zu bedienen, als sehr gross, ja als tödtlich vorzustellen wissen werden. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser, als ihre Unterthanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind; das Volk aber ist, seines eigenen Besten wegen, zu einer beständigen Unmündigkeit verurtheilt, und wenn Adam Smith von jenen ungebührlicher Weise sagt:

[1] 1. Ausg.: „machen. Man nennt dieses Unvermögen oder auch die Unschicklichkeit eines übrigens Geschäften die Minderjährigkeit; welche, wenn sie blos der Mangel jener bürgerlichen Qualität ist, die gesetzliche Unmündigkeit genannt werden kann.“ Der folgende Absatz in der 1. Ausg. beginnt dann noch mit den Worten: „Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen, ist die Unmündigkeit. — Kinder“ u. s. w.

„sie wären selbst, ohne Ausnahme, unter allen die grössten Verschwender," so wird er doch durch die in manchen Ländern ergangenen (weisen!) Aufwandsgesetze kräftig widerlegt.

Der Klerus hält den Laiker strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat keine Stimme und kein Urtheil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen; man wird ihn schon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu sehen, so wird er doch zugleich von seinen Leitern gewarnt, „nichts Anderes darin zu finden, als was diese darin zu finden versichern," und überall ist mechanische Handhabung der Menschen unter dem Regimente Anderer das sicherste Mittel zu Befolgung einer gesetzlichen Ordnung.

Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sei in einem der Zimmer Feuer: „ihr wisst, dass dergleichen Dinge für meine Frau gehören." — Endlich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er nach dem gesetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche des Verstandes in Absicht auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödsinnigen darstellt; worüber aber das Urtheil ausser dem Felde der Anthropologie liegt.

§. 47.[1]

Einfältig *(hebes)*, ähnlich einem nicht gestählten Messer oder Beil, ist der, welchem man nichts beibringen kann; der zum Lernen unfähig ist. Der nur zum Nachahmen geschickt ist, heisst ein Pinsel; dagegen der, welcher selbst Urheber eines Geistes- oder Kunstproducts sein kann, ein Kopf. Ganz unterschieden ist davon Einfalt, (im Gegensatz der Künstelei, von der man sagt: „vollkommene Kunst wird wieder zur Natur" und zu der man nur spät gelangt,) ein Vermögen, durch Ersparung der Mittel — d. i. ohne Umschweif — zu ebendemselben Zwecke

[1] Dieser § hat in der 1. Ausg. die besondere Ueberschrift: „*B.* Von dem Gradunterschiede in der Gemüthsschwäche."

zu gelangen. Der diese Gabe besitzt (der Weise), ist, bei seiner Einfalt gar nicht einfältig.

Dumm heisst vornehmlich der, welcher zu Geschäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urtheilskraft besitzt.

Thor ist der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat; z. B. die häusliche Glückseligkeit dem Glanze ausser seinem Hause. Die Thorheit, wenn sie beleidigend ist, heisst Narrheit. — Man kann Jemanden thöricht nennen, ohne ihn zu beleidigen; ja er kann es selbst von sich gestehen; aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), Narr genannt, zu heissen, kann Niemand gelassen anhören.* Hochmuth ist Narrheit, denn erstlich ist es thöricht, Anderen zuzumuthen, dass sie sich selbst in Vergleichung mit mir geringschätzen sollen, und so werden mir immer Querstriche zur Folge. Aber in dieser Zumuthung steckt auch Beleidigung, und diese bewirkt verdienten Hass. Das Wort Närrin, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht die harte Bedeutung; weil ein Mann durch die eitle Anmassung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und so scheint Narrheit blos an den Begriff des Hochmuths eines Mannes gebunden zu sein. — Wenn man den, der sich selbst (zeitlich oder ewig) schadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung desselben Hass mischt, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, so muss man sie sich als Beleidigung der Menschheit überhaupt, folglich als gegen einen Anderen ausgeübt, denken. Wer seinem eigenen rechtmässigen Vortheil gerade entgegenhandelt, wird auch bisweilen Narr genannt, ob er zwar sich nur allein schadet. Arouet, der Vater des Voltaire, sagte zu Jemanden, der ihm zu seinen vortheilhaft bekannten Söhnen gratulirte: „ich habe zwei Narren zu Söhnen, der eine ist ein Narr in Prose, der andere in Versen"; (der eine hatte sich in den Jansenismus geworfen und wurde verfolgt, der andere musste seine Spottgedichte mit der Bastille büssen.) Ueberhaupt setzt der Thor einen grösseren Werth in Dinge, der Narr in sich selbst, als er vernünftiger Weise thun sollte.

* Wenn man Jemanden auf seine Schwänke erwiedert: ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für: ihr scherzt, oder: ihr seid nicht gescheut. — Ein gescheuter Mensch ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Erfahrung kann zwar einen gescheuten Menschen klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt, die Natur aber allein ihn gescheut machen.

Die Betitelung eines Menschen als Laffen oder Gecken legt auch den Begriff ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der erste ist ein junger, der andere ein alter Narr; beide von Schelmen oder Schälken verleitet, wo der erstere doch noch Mitleiden, der andere aber bitteres Hohnlachen auf sich zieht. Ein witziger deutscher Philosoph und Dichter machte die Titel *fat* und *sot* (unter dem Gemeinnamen *fou*) durch ein Beispiel begreiflich: „Der Erstere," sagt er, „ist ein junger Deutscher, der nach Paris zieht; der Zweite ist ebenderselbe, nachdem er eben von Paris zurückgekommen ist." [1]

Die gänzliche Gemüthsschwäche, die entweder selbst nicht zum thierischen Gebrauch der Lebenskraft, (wie bei den Kretinen des Walliserlandes,) oder auch nur eben zur blos mechanischen Nachahmung äusserer, durch Thiere möglichen Handlungen (Sägen, Graben etc.) zureicht, heisst Blödsinnigkeit und kann nicht wohl Seelenkrankheit, sondern eher Seelenlosigkeit betitelt werden.

C.[2]

Von den Gemüthskrankheiten.

§. 48.

Die oberste Eintheilung ist, wie bereits oben bemerkt worden, [3] die in Grillenkrankheit (Hypochondrie) und das gestörte Gemüth (Manie). Die Benennung der ersteren ist von der Analogie des Aufmerkens auf den tschirpenden Laut einer Heime (Hausgrille) in der Stille der Nacht hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüths stört, die zum Schlafen erfordert wird. Die Krankheit des Hypochondristen besteht nun darin, dass gewisse innere körperliche Empfindungen nicht sowohl ein wirklich vorhandenes Uebel im Körper entdecken, als vielmehr es nur besorgen lassen, und die menschliche Natur von der besonderen Beschaffenheit ist, (die das Thier nicht hat,) durch Aufmerksamkeit auf gewisse locale Eindrücke das Gefühl derselben zu verstärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen eine entweder vorsätzliche

[1] 1. Ausg.: „nachdem er eben nach Hause gekommen ist."

[2] „C" Zusatz der 2. Ausg.

[3] „wie . . . worden" Zusatz der 2. Ausg.

oder durch andere zerstreuende Beschäftigungen bewirkte Abstraction jene nachlassen, und, wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht.* Auf solche Weise wird die Hypochondrie, als Grillenkrankheit, die Ursache von Einbildungen körperlicher Uebel, von denen sich der Patient bewusst ist, dass es Einbildungen sind, von Zeit zu Zeit aber sich nicht entbrechen kann, sie für etwas Wirkliches zu halten, oder umgekehrt, aus einem wirklichen körperlichen Uebel,[1] (wie das der Beklommenheit aus eingenommenen blähenden Speisen nach der Mahlzeit,) sich Einbildungen von allerlei bedenklichen äusseren Begegnissen und Sorgen über sein Geschäft zu machen, die so bald verschwinden, als nach vollendeter Verdauung die Blähung aufgehört hat. — — Der Hypochondrist ist ein Grillenfänger (Phantast) von der kümmerlichsten Art: eigensinnig, sich seine Einbildungen nicht ausreden zu lassen, und dem Arzt immer zu Halse gehend, der mit ihm seine liebe Noth hat, ihn auch nicht anders, als ein Kind, (mit Pillen aus Brotkrumen statt Arzneimitteln,) beruhigen kann; und wenn dieser Patient, der vor immerwährendem Kränkeln nie krank werden kann, medicinische Bücher zu Rathe zieht, so wird er vollends unerträglich; weil er alle die Uebel in seinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche liest. — — Zum Kennzeichen dieser Einbildungskrankheit dient die ausserordentliche Lustigkeit, der lebhafte Witz und das fröhliche Lachen, denen sich dieser Kranke bisweilen überlassen fühlt, und so das immer wandelbare Spiel seiner Launen ist. Die auf kindische Art ängstliche Furcht vor dem Gedanken des Todes nährt diese Krankheit. Wer aber über diesen Gedanken nicht mit männlichem Muthe wegsieht, wird des Lebens nie recht froh werden.

Noch diesseits der Grenze des gestörten Gemüths ist der plötzliche Wechsel der Launen *(raptus)*. Ein unerwarteter Absprung von einem Thema zu einem ganz verschiedenen, den sich Niemand gewärtigt. Bisweilen geht er vor jener Störung, die er ankündigt, vorher; oft aber ist der Kopf schon so verkehrt gestellt, dass diese Ueberfälle der Regellosigkeit bei ihm zur Regel werden. — Der Selbstmord ist oft blos die Wirkung von einem Raptus. Denn der, welcher sich in der Heftig-

* Ich habe in einer anderen Schrift angemerkt, dass Abwendung der Aufmerksamkeit von gewissen schmerzhaften Empfindungen und Anstrengung derselben auf irgend einen anderen willkührlich in Gedanken gefassten Gegenstand vermögend ist, jene so weit abzuwehren, dass sie nicht in Krankheit ausschlagen können.

[1] 1. Ausg.: „umgekehrt, ein wirkliches körperliches Uebel“

keit des Affects die Gurgel abschneidet, lässt sich bald darauf geduldig sie wieder zunähen.

Die Tiefsinnigkeit *(melancholia)* kann auch ein bloser Wahn von Elend sein, den sich der trübsinnige (zum Grämen geneigte) Selbstquäler schafft. Sie ist selber zwar noch nicht Gemüthsstörung, kann aber wohl dahin führen. — Uebrigens ist es ein verfehlter, doch oft vorkommender Ausdruck: von einem tiefsinnigen Mathematiker (z. B. Prof. Hausen) zu reden, indessen dass man blos den tiefdenkenden meint.

§. 49.

Das Irrereden *(delirium)* des Wachenden im fieberhaften Zustande ist eine körperliche Krankheit und bedarf medicinischer Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bei welchem der Arzt keine solchen krankhaften Zufälle wahrnimmt, heisst verrückt; wofür das Wort gestört nur ein mildernder Ausdruck ist. Wenn also Jemand vorsätzlich ein Unglück angerichtet hat, und nun, ob und welche Schuld deswegen auf ihm hafte, die Frage ist, mithin zuvor ausgemacht werden muss, ob er damals verrückt gewesen sei oder nicht; so kann das Gericht ihn nicht an die medicinische, sondern müsste (der Incompetenz des Gerichtshofes halber) ihn an die philosophische Facultät verweisen. Denn die Frage: ob der Angeklagte bei seiner That im Besitz seines natürlichen Verstandes- und Beurtheilungsvermögens gewesen sei, ist gänzlich psychologisch, und obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorgane vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Uebertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes sein möchte, so sind die Aerzte und Physiologen überhaupt doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, dass sie die Anwandlung zu einer solchen Gräuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten; und eine gerichtliche Arzneikunde *(medicina forensis)* ist, — wenn es auf die Frage ankommt: ob der Gemüthszustand des Thäters Verrückung, oder mit gesundem Verstande genommene Entschliessung gewesen sei? — Einmischung in fremdes Geschäfte, wovon der Richter nichts versteht, wenigstens es, als zu seinem Forum nicht gehörend, an eine andere Facultät verweisen muss.*

* So erklärte ein solcher Richter in dem Falle, da eine Person, die, weil sie zum Zuchthause verurtheilt war und aus Verzweiflung ein Kind umbrachte, diese für ver-

§. 50.[1]

Es ist schwer, eine systematische Eintheilung in das zu bringen, was wesentliche und unheilbare Unordnung ist. Es hat auch wenig Nutzen sich damit zu befassen; weil, da die Kräfte des Subjects dahin nicht mitwirken, (wie es wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall ist,) und doch nur durch den eigenen Verstandesgebrauch dieser Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieser Absicht fruchtlos ausfallen muss. Indessen fordert doch die Anthropologie, obgleich sie hiebei nur indirect pragmatisch sein kann, nämlich nur Unterlassungen zu gebieten, wenigstens einen allgemeinen Abriss dieser tiefsten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der Menschheit zu versuchen. Man kann die Verrückung überhaupt in die tumultuarische, methodische, und systematische eintheilen.

1) Unsinnigkeit *(amentia)* ist das Unvermögen, seine Vorstellungen, auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zusammenhang zu bringen. In den Tollhäusern ist das weibliche Geschlecht, seiner Schwatzhaftigkeit halber, dieser Krankheit am meisten unterworfen; nämlich unter das, was sie erzählen, so viel Einschiebsel ihrer lebhaften Einbildungskraft zu machen, dass niemand begreift, was sie eigentlich sagen wollten. Diese erste Verrückung ist tumultuarisch.

2) Wahnsinn *(dementia)* ist diejenige Störung des Gemüths da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäss ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft selbst gemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. Von der Art sind diejenigen, welche allerwärts Feinde um sich zu haben glauben; die alle Mienen, Worte oder sonstige gleichgültige Handlungen Anderer als auf sich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. — Diese sind in

rückt und so für frei von der Todesstrafe. — Denn, sagte er, wer aus falschen Prämissen wahre Schlüsse folgert, ist verrückt. Nun nahm jene Person es als Grundsatz an: dass die Zuchthausstrafe eine unauslöschliche Entehrung sei, die ärger ist, als der Tod, (welches doch falsch ist,) und kam durch den Schluss daraus auf[2] den Vorsatz, sich den Tod zu verdienen. — Folglich war sie verrückt und, als eine solche, der Todesstrafe zu überheben. — Auf den Fuss dieses Arguments möchte es wohl leicht sein, alle Verbrecher für Verrückte zu erklären, die man bedauern und curiren, aber nicht bestrafen müsste.

[1] Dieser § hat in der 1. Ausg. die Ueberschrift: „Classification der Verrückung."

[2] 1. Ausg.: „und schloss daraus auf"

ihrem unglücklichen Wahn oft so scharfsinnig in Auslegung dessen, was Andere unbefangen thun, um es als auf sich angelegt auszudeuten, dass, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verstande alle Ehre müsste widerfahren lassen. — Ich habe nie gesehen, dass Jemand von dieser Krankheit je geheilt worden ist, (denn es ist eine besondere Anlage mit Vernunft zu rasen.) Sie sind aber doch nicht zu den Hospitalnarren zu zählen; weil sie, nur für sich selbst besorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne Andere in Gefahr zu setzen, mithin nicht Sicherheitshalber eingeschlossen zu werden bedürfen. Diese zweite Verrückung ist methodisch.

3) Wahnwitz *(insania)* ist eine gestörte Urtheilskraft; wodurch das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechselt werden, und so die Einbildungskraft ein dem Verstande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vergaukelt, worunter die letzteren Vorstellungen enthalten waren. Die Seelenkranken dieser Art sind mehrentheils sehr vergnügt, dichten abgeschmackt, und gefallen sich in dem Reichthume einer so ausgebreiteten Verwandtschaft sich, ihrer Meinung nach, zusammenreimender Begriffe. — Der Wahnsinnige dieses Art ist nicht zu heilen; weil er, wie die Poesie überhaupt, schöpferisch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend ist. — Diese dritte Verrückung ist zwar methodisch, aber nur fragmentarisch.

4) Aberwitz *(vesania)* ist die Krankheit einer gestörten Vernunft. — Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Principien, die des Probiersteins der Erfahrung ganz überhoben sein können, und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. — Die Erfindung der Quadratur des Zirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der übersinnlichen Kräfte der Natur, und die Begreifung des Geheimnisses der Dreieinigkeit sind in seiner Gewalt. Er ist der ruhigste unter allen Hospitaliten, und seiner in sich verschlossenen Speculation wegen am weitesten von der Raserei entfernt; weil er mit voller Selbstgenügsamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforschung wegsieht. — Diese vierte Art der Verrückung könnte man systematisch nennen.

Denn es ist in der letzteren Art der Gemüthsstörung nicht blos Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht, und aus dem

sensorium commune, das zur Einheit des Lebens (des Thiers) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz[1] versetzt findet (daher das Wort Verrückung). Wie eine bergigte Landschaft, aus der Vogelperspective gezeichnet, ein ganz anderes Urtheil über die Gegend veranlasst, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder sieht die Seele sich nicht an einer andern Stelle, (denn sie kann sich selbst nach ihrem Orte im Raume, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Object ihres äusseren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Object des innern Sinnes sein kann;) aber man erklärt sich dadurch, so gut wie man kann, die sogenannte Verrückung. — Es ist aber verwunderungswürdig, dass die Kräfte des zerrütteten Gemüths sich doch in einem System zusammenordnen, und die Natur auch sogar in die Unvernunft ein Princip der Verbindung derselben zu bringen strebt, damit das Denkungsvermögen, wenngleich nicht objectiv zum wahren Erkenntniss der Dinge, doch blos subjectiv zum Behuf des thierischen Lebens, nicht unbeschäftigt bleibe.

Dagegen zeigt der Versuch, sich selbst durch physische Mittel in einem Zustande, welcher der Verrückung nahe kommt, und in den man sich willkührlich versetzt, zu beobachten, um durch diese Beobachtung auch den unwillkührlichen besser einzusehen, Vernunft genug, den Ursachen der Erscheinung nachzuforschen. Aber es ist gefährlich, mit dem Gemüth Experimente und es in gewissem Grade krank zu machen, um es zu beobachten, und durch Erscheinungen, die sich da vorfinden möchten, seine Natur zu erforschen. — So will Helmont, nach Einnehmung einer gewissen Dosis Napell (einer Giftwurzel) eine Empfindung wahrgenommen haben, als ob er im Magen dächte. Ein anderer Arzt vergrösserte nach und nach die Gabe Kampher, bis es ihm vorkam, als ob alles auf der Strasse in grossem Tumult wäre. Mehrere haben mit dem Opium so lange an sich experimentirt, bis sie in Gemüthsschwäche fielen, wenn sie nachliessen, dieses Hülfsmittel der Gedankenbelebung ferner zu gebrauchen. — Ein gekünstelter Wahnsinn könnte leicht ein wahrer werden.

[1] „Platz" Zusatz der 2. Ausg.

Zerstreute Anmerkungen.

§. 51.

Mit der[1] Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt sich zugleich der Keim der Verrückung; wie diese dann auch erblich ist. Es ist gefährlich, in Familien zu heirathen, wo auch nur ein einziges solches Subject vorgekommen ist. Denn es mögen auch noch so viel Kinder eines Ehepaares sein, die vor dieser schlimmen Erbschaft bewahrt bleiben, weil sie z. B. insgesammt dem Vater oder seinen Aeltern und Vorältern nachschlagen, so kommt doch, wenn die Mutter in ihrer Familie nur ein verrücktes Kind gehabt hat, (ob sie selbst gleich von diesem Uebel frei ist,) einmal[2] in dieser Ehe ein Kind zum Vorschein, welches in die mütterliche Familie einschlägt, (wie man es auch aus der Gestaltähnlichkeit abmerken kann,) und angeerbte Gemüthsstörung an sich hat.

Man will öfters die zufällige Ursache dieser Krankheit anzugeben wissen, so dass sie als nicht angeerbt, sondern zugezogen vorgestellt werden solle, als ob der Unglückliche selbst daran Schuld sei. „Er ist aus Liebe toll geworden," sagt man von dem Einen; von dem Anderen: „er wurde aus Hochmuth verrückt;" von einem Dritten wohl gar; „er hat sich überstudirt." — Die Verliebung in eine Person von Stande, der die Ehe zuzumuthen die grösste Narrheit ist, war nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Tollheit, und was den Hochmuth anlangt, so setzt die Zumuthung eines nichts bedeutenden Menschen an Andere, sich vor ihm zu bücken, und der Anstand, sich gegen ihn zu brüsten, eine Tollheit voraus, ohne die er auf ein solches Betragen nicht gefallen sein würde.

Was aber das Ueberstudiren* anlangt, so hat es damit wohl keine

[1] In der 1. Ausg. beginnt dieser §: „Es gibt kein gestört Kind. — Mit der" u. s. w.

[2] 1. Ausg.: „nachschlachten, die Mutter aber hat in ihrer . . . gehabt, (ob sie . . . frei ist,) so kommt doch einmal"

* Dass sich Kaufleute überhandeln und über ihre Kräfte in weitläufige Plane verlieren, ist eine gewöhnliche Erscheinung. Für die Uebertreibung des Fleisses junger Leute aber, (wenn ihr Kopf nur sonst gesund war,) haben besorgte Aeltern nichts zu fürchten. Die Natur verhütet solche Ueberladungen des Wissens schon von selbst dadurch, dass dem Studirenden die Dinge anekeln, über die er kopfbrechend und doch vergeblich gebrütet hat.

Noth, um junge Leute davor zu warnen. Es bedarf hier bei der Jugend eher der Spornen, als des Zügels. Selbst die heftigste und anhaltendste Anstrengung in diesem Punkt kann wohl das Gemüth ermüden, so dass der Mensch darüber gar der Wissenschaft gram wird, aber es nicht verstimmen, wo es nicht vorher schon verschoben war, und daher Geschmack an mystischen Büchern und an Offenbarungen fand, die über den gesunden Menschenverstand hinausgehen. Dahin gehört auch der Hang, sich dem Lesen der Bücher, die eine gewisse heilige Salbung erhalten haben, blos dieses Buchstabens halber, ohne das Moralische dabei zu beabsichtigen, ganz zu widmen, wofür ein gewisser Autor den Ausdruck: „er ist schrifttoll", ausgefunden hat.

Ob es einen Unterschied zwischen der allgemeinen Tollheit *(delirium generale)* und der an einem bestimmten Gegenstande haftenden *(delirium circa objectum)* gebe, daran zweifle ich. Die Unvernunft, (die etwas Positives, nicht bloser Vernunftmangel ist,) ist ebensowohl wie die Vernunft, eine blose Form, der die Objecte können angepasst werden, und beide sind also aufs Allgemeine gestellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage, (der gemeiniglich plötzlich geschieht,) dem Gemüthe zuerst in den Wurf kommt, (die zufällig aufstossende Materie, worüber nachher gefaselt wird,) darüber schwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich; weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks stärker, als das übrige Nachfolgende, in ihm haftet.

Man sagt auch von Jemanden, dem es im Kopfe übergesprungen ist: „er hat die Linie passirt;" gleich als ob ein Mensch, der zum ersten Mal die Mittellinie des heissen Weltstrichs überschreite, in Gefahr sei, den Verstand zu verlieren. Aber das ist nur Missverstand. Es will nur soviel sagen, als: der Geck, der ohne lange Mühe durch eine Reise nach Indien auf einmal Gold zu fischen hoffte, entwirft schon hier als Narr seinen Plan; während dessen Ausführung aber wächst die junge Tollheit, und bei seiner Zurückkunft, wenn ihm auch das Glück hold gewesen, zeigt sie sich entwickelt, in ihrer Vollkommenheit.

Der Verdacht, dass es mit Jemandes Kopfe nicht richtig sei, fällt schon auf den, der mit sich selbst laut spricht, oder darüber ertappt wird, dass er für sich im Zimmer gesticulirt. — Mehr noch, wenn er sich mit Eingebungen begnadigt oder heimgesucht, und mit höheren Wesen im Gespräche und Umgange zu sein glaubt; doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieser übersinnlichen Anschauungen vielleicht für fähig einräumt, sich selbst aber dazu nicht aus-

erwählt zu sein wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünschen gesteht, und also sich ausnimmt.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktkeit ist der Verlust des Gemeinsinnes *(sensus communis)* und der dagegen eintretende logische Eigensinn *(sensus privatus)*, z. B. ein Mensch sieht am hellen Tage auf seinem Tisch ein brennendes Licht, was doch ein dabei stehender Anderer nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein Anderer hört. Denn es ist ein subjectiv-nothwendiger Probierstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes, dass wir diesen auch an den Verstand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren, und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen. Daher das Verbot der Bücher, die blos auf theoretische Meinungen gestellt sind, (vornehmlich, wenn sie aufs gesetzliche Thun und Lassen gar nicht Einfluss haben,) die Menschheit beleidigt. Denn man nimmt uns ja dadurch, wo nicht das einzige, doch das grösste und brauchbarste Mittel, unsere eigenen Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geschieht, dass wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit dem Verstande Anderer zusammenpassen, weil sonst etwas blos Subjectives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objectiv würde gehalten werden; als worin gerade der Schein besteht, von dem man sagt, er betrügt, oder vielmehr, wodurch man verleitet wird, in der Anwendung einer Regel sich selbst zu betrügen. — Der, welcher sich an diesen Probierstein gar nicht kehrt, sondern es sich in den Kopf setzt, den Privatsinn, ohne oder selbst wider den Gemeinsinn schon für giltig anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit Anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht, verfährt und urtheilt. — Bisweilen kann es doch blos an den Ausdrücken liegen, wodurch ein sonst helldenkender Kopf seine äussern Wahrnehmungen Anderen mittheilen will, dass sie nicht mit dem Princip des Gemeinsinnes zusammenstimmen wollen und er auf seinem Sinne beharret. So hatte der geistvolle Verfasser der Oceana Harrington die Grille, dass seine Ausdünstungen *(effluvia)* in Form der Fliegen von seiner Haut absprängen. Es können dieses aber wohl elektrische Wirkungen auf einen mit diesem Stoff überladenen Körper gewesen sein; wovon man auch sonst Erfahrung gehabt haben will, und er hat damit vielleicht nur eine Aehnlichkeit seines Gefühls mit diesem Absprunge, nicht das Sehen dieser Fliegen andeuten wollen.

Die Verrückung mit Wuth *(rabies)*, einem Affecte des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand), welcher ihn gegen alle Eindrücke von aussen unempfindlich macht, ist nur eine Spielart der Störung, die öfters schreckhafter aussieht, als sie in ihren Folgen ist, welche, wie der Paroxysmus in einer hitzigen Krankheit, nicht sowohl im Gemüth gewurzelt, als vielmehr durch materielle Ursachen erregt wird, und oft durch den Arzt mit einer Gabe gehoben werden kann.

Von den Talenten im Erkenntnissvermögen.

§. 52.

Unter Talent (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnissvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt. Sie sind der productive Witz *(ingenium strictius s. materialiter dictum)*, die Sagacität und die Originalität im Denken (das Genie).

Der Witz ist entweder der vergleichende *(ingenium comparans)*, oder der vernünftelnde Witz *(ingenium argutans)*. Der Witz paart (assimilirt) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinanderliegen, und ist ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande (als dem Vermögen der Erkenntniss des Allgemeinen), sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört. Er bedarf nachher der Urtheilskraft, um das Besondere unter dem Allgemeinen zu bestimmen, und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden. — Witzig (im Reden oder Schreiben) zu sein, kann durch den Mechanismus der Schule und ihren Zwang nicht erlernt werden, sondern gehört, als ein besonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechselseitigen Gedankenmittheilung *(veniam damus petimusque vicissim)*; einer schwer zu erklärenden Eigenschaft des Verstandes überhaupt, — gleichsam seiner Gefälligkeit, die mit der Strenge der Urtheilskraft *(judicium discretivum)* in der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere, (der Gattungsbegriffe auf die der Species) contrastirt, als welche das Assimilationsvermögen sowohl, als auch den Hang dazu einschränkt.

Von dem specifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes.

A.

Von dem productiven Witze.

§. 53.

Es ist angenehm, beliebt und aufmunternd, Aehnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden und so, was der Witz thut, für den Verstand Stoff zu geben, um seine Begriffe allgemein zu machen. Urtheilskraft dagegen, welche die Begriffe einschränkt und mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derselben beiträgt, wird zwar in allen Ehren genannt und empfohlen, ist aber ernsthaft, strenge und in Ansehung der Freiheit zu denken einschränkend, eben darum aber unbeliebt. Des vergleichenden Witzes Thun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urtheilskraft aber mehr Geschäft. — Jener ist eher eine Blüthe der Jugend, diese mehr eine reife Frucht des Alters. — Der im höheren Grade in einem Geistesproduct beide verbindet, ist sinnreich *(perspicax)*.

Witz hascht nach Einfällen; Urtheilskraft strebt nach Einsichten. Bedachtsamkeit ist eine Burgemeistertugend (die Stadt, unter dem Oberbefehl der Burg, nach gegebenen Gesetzen zu schützen und zu verwalten). Dagegen kühn *(hardi)*, mit Beiseitesetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, absprechen, wurde dem grossen Verfasser des Natursystems Buffon von seinen Landsleuten zum Verdienst angerechnet, ob es zwar als Wagestück ziemlich nach Unbescheidenheit (Frivolität) aussieht. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter *(bons mots)*, wie sie der Abt Trublet reichlich aufstellte und den Witz dabei auf die Folter spannte, macht seichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nachgerade an. Er ist erfinderisch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen und, ehe sie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die ebenso vorübergehend sind, ausgetauscht werden müssen.

Der Witz mit Wortspielen ist schal: leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft aber pedantisch. Launigter Witz heisst ein solcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der (durchtriebene)

Schalk hervorblickt, Jemanden (oder auch seine Meinung) zum Gelächter aufzustellen; indem das Gegentheil des Beifallswürdigen mit scheinbaren Lobsprüchen erhoben wird (Persifflage): z. B. SWIFT's „Kunst in der Poesie zu kriechen" oder BUTTLER's Hudibras; ein solcher Witz, das Verächtliche durch den Contrast noch verächtlicher zu machen, ist durch die Ueberraschung des Unerwarteten sehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz, (wie der des VOLTAIRE;) dagegen der, welcher wahre und wichtige Grundsätze in der Einkleidung aufstellt, (wie YOUNG in seinen Satyren,) ein zentnerschwerer Witz genannt werden kann, weil es ein Geschäft ist und mehr Bewunderung, als Belustigung erregt.

Ein Sprichwort *(proverbium)* ist kein Witzwort *(bon mot)*; denn es ist eine gemein gewordene Formel, welche einen Gedanken ausdrückt, der durch Nachahmung fortgepflanzt wird und im Munde des Ersten wohl ein Witzwort gewesen sein kann. Durch Sprichwörter reden ist daher die Sprache des Pöbels, und beweiset den gänzlichen Mangel des Witzes im Umgange mit der feineren Welt.

Gründlichkeit ist zwar nicht eine Sache des Witzes; aber sofern dieser durch das Bildliche, was er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder eine Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moralisch-praktischen Ideen sein kann, lässt sich ein gründlicher Witz (zum Unterschiede des seichten) denken. Als eine von den, wie es heisst, bewunderungswürdigen Sentenzen SAMUEL JOHNSON's über Weiber, wird die in WALLER's Leben angeführt: „er lobte ohne Zweifel viele, die er zu heirathen sich würde gescheut haben, und heirathete vielleicht eine, die er sich geschämt haben würde, zu loben." Das Spielende der Antithese macht hier das ganze Bewundernswürdige aus; die Vernunft gewinnt dadurch nichts. — Wo es aber auf streitige Fragen für die Vernunft ankam, da konnte sein Freund BOSWELL keinen von ihm so unablässig gesuchten Orakelspruch herauslocken, der den mindesten Witz verrathen hätte; sondern alles, was er über die Zweifler im Punkte der Religion, oder des Rechts einer Regierung, oder auch nur die menschliche Freiheit überhaupt herausbrachte, fiel, bei seinem natürlichen und durch Verwöhnung von Schmeichlern eingewurzelten Despotismus des Absprechens, auf plumpe Grobheit hinaus, die seine Verehrer Rauhigkeit* zu nennen belieben; die aber sein grosses Unvermögen eines in

* BOSWELL erzählt, dass, da ein gewisser Lord in seiner Gegenwart sein Bedauern äusserte, dass JOHNSON nicht eine feinere Erziehung gehabt hätte, BARETTI

demselben Gedanken mit Gründlichkeit vereinigten Witzes bewies. — Auch scheinen die Männer von Einflusse, die seinen Freunden kein Gehör gaben, welche ihn als ein fürs Parlament ausnehmend taugliches Glied vorschlugen, sein Talent wohl gewürdigt zu haben. — Denn der Witz, der zur Abfassung des Wörterbuchs einer Sprache zureicht, langt darum noch nicht zu, Vernunftideen, die zur Einsicht in wichtigen Geschäften erforderlich sind, zu erwecken und zu beleben. — — Bescheidenheit tritt von selbst in das Gemüth dessen ein, der sich hiezu berufen sieht, und Misstrauen in seine Talente, für sich allein nicht zu entscheiden, sondern Anderer Urtheile (allenfalls unbemerkt) auch mit in Anschlag zu bringen, war eine Eigenschaft, die Johnson nie anwandelte.

B.

Von der Sagacität oder Nachforschungsgabe.

§. 54.

Um etwas zu entdecken, (was entweder in uns selbst oder anderwärts verborgen liegt,) dazu gehört in vielen Fällen ein besonderes Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll; eine Naturgabe, vorläufig zu urtheilen *(judicii praevii)*, wo die Wahrheit wohl zu finden sein möchte, den Dingen auf die Spur zu kommen, und die kleinsten Anlässe der Verwandtschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Aber selbst dieses Beispiel reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück suchen solle, denn man muss immer hiebei etwas zuerst voraussetzen (von einer Hypothese anfangen), von da man seinen Gang antreten will, und das muss nach Principien, gewissen Anzeigen zufolge, geschehen, und daran liegt's eben, wie man diese auswittern soll. Denn blind, auf gut Glück, da man über einen Stein stol-

gesagt habe: „Nein, nein, Mylord! Sie hätten mit ihm machen mögen, was sie gewollt, er wäre immer ein Bär geblieben." Doch wohl ein Tanzbär? sagte der Andere, welches ein Dritter, sein Freund, dadurch zu mildern vermeinte, dass er sagte: „Er hat nichts vom Bären, als das Fell"

pert und eine Erzstufe findet, hiemit auch einen Erzgang entdeckt, es zu wagen, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Dennoch gibt es Leute[1] von einem Talent, gleichsam mit der Wünschelruthe in der Hand den Schätzen der Erkenntniss auf die Spur zu kommen, ohne dass sie es gelernt haben; was sie denn auch Andere nicht lehren, sondern es ihnen nur vormachen können; weil es eine Naturgabe ist.

C.

Von der Originalität des Erkenntnissvermögens oder dem Genie.

§. 55.

Etwas erfinden ist ganz was Anderes, als etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher schon existirend angenommen, nur dass sie noch nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem COLUMBUS; was man aber erfindet, z. B. das Schiesspulver, war vor dem Künstler,* der es machte, noch gar nicht bekannt. Beides kann Verdienst sein. Man kann aber etwas finden, was man gar nicht sucht, (wie der Goldkoch den Phosphor,) und da ist es auch kein Verdienst. — Nun heisst das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt aber diesen Namen immer nur einem Künstler bei, also dem, der etwas zu machen versteht, nicht dem, der blos Vieles kennt und weiss; aber auch nicht einem blos nachahmenden, sondern einem seine Werke ursprünglich hervorzubringen aufgelegten Künstler; endlich auch diesem nur, wenn sein Product musterhaft ist, d. i. wenn es verdient, als Beispiel *(exemplar)* nachgeahmt zu werden. — Also ist das Genie eines Menschen „die musterhafte Originalität seines Talents" (in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstproducten). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat, ein Genie; da alsdann dieses Wort nicht blos die Naturgabe einer Person, sondern auch die Person selbst bedeuten soll. — In vielen Fächern Genie zu sein, ist ein vastes Genie (wie LEONARDO DA VINCI).

[1] 1. Ausg.: „welche"

* Das Schiesspulver war lange vor des Mönchs SCHWARZ Zeit schon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden und die Erfindung desselben scheint den Chinesen anzugehören. Es kann aber doch sein, dass jener Deutsche, der dieses Pulver in seine Hände bekam, Versuche zur Zergliederung desselben (z. B. durch Auslaugen des darin befindlichen Salpeters, Abschwemmung der Kohle und Verbrennung des Schwefels) machte, und so es entdeckt, obgleich nicht erfunden hat.

Das eigentliche Feld für das Genie ist das der Einbildungskraft; weil diese schöpferisch ist, und weniger, als andere Vermögen, unter dem Zwange der Regeln steht, dadurch aber der Originalität desto fähiger ist. — Der Mechanismus der Unterweisung, weil diese jederzeit den Schüler zur Nachahmung nöthigt, ist dem Aufkeimen eines Genies, nämlich was seine Originalität betrifft, zwar allerdings nachtheilig. Aber jede Kunst bedarf doch gewisser mechanischer Grundregeln, nämlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird. Das muss nun mit Schulstrenge gelernt werden, und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von diesem Zwange zu befreien, und das eigenthümliche Talent, sogar der Natur zuwider, regellos verfahren und schwärmen zu lassen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben; die aber freilich nicht musterhaft sein und also auch nicht zum Genie gezählt werden würde.

Geist ist das belebende Princip im Menschen. In der französischen Sprache führen Geist und Witz einerlei Namen, *ésprit.* Im Deutschen ist es anders. Man sagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft u. s. w. ist schön; aber ohne Geist. Der Vorrath von Witz macht es hier nicht aus; denn man kann sich auch diesen verekeln, weil seine Wirkung nichts Bleibendes hinterlässt. Wenn alle jene obgenannte Sachen und Personen geistvoll heissen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen. Denn das setzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen grossen Spielraum vor sich sieht. Wie wäre es also: wenn wir das französische Wort *génie* mit dem deutschen eigenthümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation lässt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müssten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen *(genius)* geborgt haben, welches nichts Anderes, als einen eigenthümlichen Geist bedeutet.

Die Ursache aber, weswegen die musterhafte Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benennt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste, (einem *genius,* der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden,)

dessen Eingebung gleichsam er nur folgt. Die Gemüthskräfte aber müssen hiebei vermittelst der Einbildungskraft harmonisch bewegt werden; weil sie sonst nicht beleben, sondern sich einander stören würden, und das muss durch die Natur des Subjects geschehen; weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, „durch welches die Natur der Kunst die Regel gibt.“

§. 56.

Ob der Welt durch grosse Genies im Ganzen sonderlich gedient sei, weil sie doch oft neue Wege einschlagen und neue Aussichten eröffnen, oder ob mechanische Köpfe, wenn sie gleich nicht Epoche machten, mit ihren alltäglichen, langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortschreitenden Verstande nicht das Meiste zum Wachsthum der Künste und Wissenschaften beigetragen haben, indem sie, wenngleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung stifteten, mag hier unerörtert bleiben. — Aber ein Schlag von ihnen, Geniemänner (besser Genieaffen) genannt, hat sich unter jenem Aushängeschilde mit eingedrängt, welcher die Sprache ausserordentlich von der Natur begünstigter Köpfe führt, das mühsame Lernen und Forschen für stümperhaft erklärt, und den Geist aller Wissenschaft mit einem Griffe gehascht zu haben, ihn aber in kleinen Gaben concentrirt und kraftvoll zu reichen vorgibt. Dieser Schlag ist, wie der der Quacksalber und Marktschreier, den Fortschritten in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung sehr nachtheilig, wenn er über Religion, Staatsverhältnisse und Moral, gleich dem Eingeweihten oder Machthaber, vom Weisheitssitze herab im entscheidenden Tone abspricht und so die Armseligkeit des Geistes zu verdecken weiss. Was ist hiewider Anderes zu thun, als zu lachen, und seinen Gang mit Fleiss, Ordnung und Klarheit geduldig fortzusetzen, ohne auf jene Gaukler Rücksicht zu nehmen?

§. 57.

Das Genie scheint auch, nach der Verschiedenheit des Nationalschlages und des Bodens, dem es angeboren ist, verschiedene ursprüngliche Keime in sich zu haben und sie verschiedentlich zu entwickeln. Es schlägt bei den Deutschen mehr in die Wurzel, bei den Italienern in die Krone, bei den Franzosen in die Blüthe, und bei den Engländern in die Frucht.

Noch ist der allgemeine Kopf, (der alle verschiedenartige Wis-

senschaften befasst,) vom Genie, als dem erfinderischen, unterschieden. Der erstere kann es in demjenigen sein, was gelernt werden kann; nämlich der die historische Erkenntniss von dem, was in Ansehung aller Wissenschaften bisher gethan ist, besitzt (Polyhistor), wie JUL. CÄS. SCALIGER. Der letztere ist der Mann, nicht sowohl von grossem Umfange des Geistes, als intensiver Grösse desselben, in allem Epoche zu machen, was er unternimmt, (wie NEWTON, LEIBNITZ.) Der architektonische, der den Zusammenhang aller Wissenschaften, und wie sie einander unterstützen, methodisch einsieht, ist ein nur subalternes, aber doch nicht gemeines Genie. — Es gibt aber auch gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmässig zu benutzen.

Die blosen Naturalisten des Kopfs, *(élèves de la nature, autodidacti,)* können in manchen Fällen auch für Genies gelten, weil sie, ob sie zwar Manches, was sie wissen, von Anderen hätten lernen können, für sich selbst ausgedacht haben, und in dem, was an sich keine Sache des Genies ist, doch Genies sind: wie es, was mechanische Künste betrifft, in der Schweiz Manche gibt, welche in diesen Künsten Erfinder sind; aber ein frühkluges Wunderkind *(ingenium praecox)*, wie in Lübeck HEINECKE oder in Halle BARATIER, von ephemerischer Existenz, sind Abschweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten fürs Naturaliencabinet, und lassen ihre überfrühe Zeitigung zwar bewundern, aber oft auch von denen, die sie beförderten, im Grunde bereuen.

Weil am Ende der ganze Gebrauch des Erkenntnissvermögens, zu seiner eigenen Beförderung, selbst im theoretischen Erkenntnisse, doch der Vernunft bedarf, welche die Regel gibt, nach welcher es allein befördert werden kann; so kann man den Anspruch, den die Vernunft an dasselbe macht, in die drei Fragen zusammenfassen, welche nach den drei Facultäten desselben gestellt sind:

Was will ich? (fragt der Verstand),*

* Das Wollen wird hier blos im theoretischen Sinn verstanden: Was will ich als wahr behaupten?

Worauf kommt's an? (fragt die Urtheilskraft),

Was kommt heraus? (fragt die Vernunft).

Die Köpfe sind in der Fähigkeit der Beantwortung aller dieser drei Fragen sehr verschieden. — Die erste erfordert nur einen klaren Kopf sich selbst zu verstehen; und diese Naturgabe ist, bei einiger Cultur, ziemlich gemein; vornehmlich wenn man darauf aufmerksam macht. — Die zweite treffend zu beantworten, ist weit seltener; denn es bieten sich vielerlei Arten der Bestimmung des vorliegenden Begriffs und der scheinbaren Auflösung der Aufgabe dar; welche ist nun die einzige, die dieser genau angemessen ist? (z. B. in Processen oder im Beginnen gewisser Handlungsplane zu demselben Zwecke.) Hiezu gibt es ein Talent der Auswahl des in einem gewissen Falle gerade Zutreffenden *(judicium discretivum)*, welches sehr erwünscht, aber auch sehr selten ist. Der Advocat, der mit viel Gründen angezogen kommt, die seine Behauptung bewähren sollen, erschwert dem Richter sehr seine Sentenz, weil er selbst nur herumtappt; weiss er aber, nach der Erklärung dessen, was er will, den Punkt zu treffen, (denn der ist nur ein einziger,) worauf es ankommt, so ist es kurz abgemacht und der Spruch der Vernunft folgt von selbst.

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniss der Unwissenheit, — die Urtheilskraft mehr negativ zur Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen. — Die Vernunft verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiemit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien. — Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse, aber erweitert nicht den Begriff und die Einsicht, wo nicht Vernunft dazu kommt. Diese ist aber noch vom Vernünfteln, dem Spiel mit blosen Versuchen im Gebrauche der Vernunft, ohne ein Gesetz derselben, unterschieden. Wenn die Frage ist: ob ich Gespenster glauben soll? so kann ich über die Möglichkeit derselben auf allerlei Art vernünfteln; aber die Vernunft verbietet, abergläubisch, d. i. ohne ein Princip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen, die Möglichkeit desselben anzunehmen.

Durch die grosse Verschiedenheit der Köpfe, in der Art, wie sie ebendieselben Gegenstände, imgleichen sich unter einander ansehen; durch das Reiben derselben an einander und die Verbindung derselben sowohl, als ihre Trennung, bewirkt die Natur ein sehenswürdiges Schauspiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verschie-

dener Art. Für die Klasse der Denker können[1] folgende Maximen, (die als zur Weisheit führend bereits oben erwähnt worden,[2]) zu unwandelbaren Geboten gemacht werden:

1) Selbst denken.

2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken.

3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

Das erste Princip ist negativ, *(nullius addictus jurare in verba magistri,)* das der zwangsfreien; das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der consequenten (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil, die Anthropologie Beispiele aufstellen kann.

Die wichtigste Revolution in dem Inneren des Menschen ist: „der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit." Statt dessen, dass bis dahin Andere für ihn dachten und er blos nachahmte, oder am Gängelbande sich leiten liess, wagt er es jetzt, mit eigenen Füssen auf dem Boden der Erfahrung, wenngleich noch wackelnd, fortzuschreiten.

[1] 1. Ausg.: „Für die letztere Art können" u. s. f.

[2] „(die — worden,)" Zusatz der 2. Ausg.

Zweites Buch.[1]

Das Gefühl der Lust und Unlust.

Eintheilung.

1) Die sinnliche, 2) die intellectuelle **Lust**. Die erstere entweder A) durch den Sinn (das Vergnügen), oder B) durch die Einbildungskraft (der Geschmack); die zweite (nämlich intellectuelle) entweder a) durch darstellbare Begriffe oder b) durch Ideen, — — und so wird auch das Gegentheil, die **Unlust** vorgestellt.

Von der sinnlichen Lust.

A.[2]

Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes.

§. 58.

Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heisst angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm. — Sie sind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und —) d. i. eines dem anderen nicht blos als Gegentheil *(contradictorie s. logice oppositum)*, sondern auch als Widerspiel *(contrarie s. realiter*

[1] 1. Ausg.: „Zweites Hauptstück.“

[2] 1. Ausg.: „Erster Abschnitt.“

oppositum) entgegengesetzt. — — Die Ausdrücke von dem, was gefällt und missfällt und dem, was dazwischen ist, dem Gleichgültigen, sind zu weit; denn sie können auch aufs Intellectuelle gehen; wo sie dann mit Vergnügen und Schmerz nicht zusammentreffen würden.

Man kann diese Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüth macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen), ist mir unangenehm, — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben), ist mir angenehm, es vergnügt mich. Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt. Ob nun gleich das Verlassen des einen Zeitpunkts und das Eintreten in den anderen ein und derselbe Act (des Wechsels) ist, so ist doch in unserem Gedanken und dem Bewusstsein dieses Wechsels eine Zeitfolge; dem Verhältniss der Ursache und Wirkung gemäss. — Es fragt sich nun: ob das Bewusstsein des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder ob der Prospect des Eintretens in einen künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke? Im ersten Falle ist das Vergnügen nichts Anderes, als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives sein. Es lässt sich aber auch schon zum voraus errathen, dass das erstere allein stattfinden werde; denn die Zeit schleppt uns vom gegenwärtigen zum künftigen (nicht umgekehrt), und dass wir zuerst genöthigt werden, aus dem gegenwärtigen herauszugehen, unbestimmt in welchen anderen wir treten werden, nur so, dass er doch ein anderer ist, das kann allein die Ursache des angenehmen Gefühls sein.

Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hinderniss des Lebens. Leben aber (des Thiers) ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden.

Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das Erste. Denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern lässt, Anderes folgen, als ein schneller Tod vor Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muss sich der

Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irriger Weise für ein continuirlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise, (mit immer dazwischen eintretendem Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Thätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten.

Die Schmerzen, die langsam vergehen, (wie das allmählige Genesen von einer Krankheit oder der langsame Wiedererwerb eines verlorenen Capitals,) haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang unmerklich ist. — Diese Sätze des Grafen Veri unterschreibe ich mit voller Ueberzeugung.

Erläuterung durch Beispiele.

Warum ist das Spiel, (vornehmlich um Geld,) so anziehend, und wenn es nicht gar zu eigennützig ist, die beste Zerstreuung und Erholung nach einer langen Anstrengung der Gedanken; denn durch Nichtsthun erholt man sich nur langsam? Weil es der Zustand eines unablässig wechselnden Fürchtens und Hoffens ist. Die Abendmahlzeit nach demselben schmeckt und bekommt auch besser. — Wodurch sind Schauspiele, (es mögen Trauer- oder Lustspiele sein,) so anlockend? Weil in allen gewisse Schwierigkeiten, — Aengstlichkeit und Verlegenheit, zwischen Hoffnung und Freude, — eintreten und so das Spiel einander widriger Affecten beim Schlusse des Stücks dem Zuschauer Beförderung des Lebens ist, indem es ihn innerlich in Motion versetzt hat. — Warum schliesst ein Liebesroman mit der Trauung, und weswegen ist ein ihm angehängter Supplement-Band (wie im Fielding), der ihn, von der Hand eines Stümpers, noch in der Ehe fortsetzt, widrig und abgeschmackt? Weil Eifersucht, als Schmerz der Verliebten, zwischen ihre Freuden und Hoffnungen, vor der Ehe Würze für den Leser, in der Ehe aber Gift ist; denn, um in der Romanensprache zu reden, ist „das Ende der Liebesschmerzen zugleich das Ende der Liebe“ (versteht sich mit Affect). — Warum ist die Arbeit die beste Art sein Leben zu geniessen? Weil sie beschwerliche, (an sich unangenehme und nur durch den Erfolg ergötzende,) Beschäftigung ist, und die Ruhe, durch das blose Verschwinden einer langen Beschwerde, zur fühlbaren Lust, dem Frohsein wird; da sie sonst

nichts Geniessbares sein würde. — — Der Tabak, (er werde geraucht oder geschnupft,) ist zunächst mit einer unangenehmen Empfindung verbunden. Aber gerade dadurch, dass die Natur (durch Absonderung eines Schleims der Gaumen oder der Nase) diesen Schmerz augenblicklich aufhebt, wird er (vornehmlich der erstere) zu einer Art von Gesellschaft, durch Unterhaltung und immer neue Erweckung der Empfindungen und selbst der Gedanken; wenn diese gleich hiebei nur herumschweifend sind. — Wen endlich auch kein positiver Schmerz zur Thätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechsel derselben gewöhnte Mensch in sich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen bestrebt ist, oft dermassen afficiren, dass er eher etwas zu seinem Schaden als gar nichts zu thun sich angetrieben fühlt.

Von der langen Weile und dem Kurzweil.

§. 59.

Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts Anderes, als: sich continuirlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, (der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz sein muss.) Hieraus erklärt sich auch die drückende, ja ängstliche Beschwerlichkeit der langen Weile, für Alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerksam sind (cultivirte Menschen).* Dieser Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunkt, darin wir sind, zu verlassen und in den folgenden überzugehen, ist accelerirend und kann bis zur Entschliessung wachsen, seinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Mensch den Genuss

* Der Karaibe ist durch seine angeborne Leblosigkeit von dieser Beschwerlichkeit frei. Er kann Stunden lang mit seiner Angelruthe sitzen, ohne etwas zu fangen; die Gedankenlosigkeit ist ein Mangel des Stachels der Thätigkeit, der immer einen Schmerz bei sich führt, und dessen jener überhoben ist. — Unsere Lesewelt von verfeinertem Geschmack wird durch ephemerische Schriften immer im Appetit, selbst im Heisshunger zur Leserei (eine Art von Nichtsthun) erhalten, nicht um sich zu cultiviren, sondern zu geniessen; so, dass die Köpfe dabei immer leer bleiben und keine Uebersättigung zu besorgen ist; indem sie ihrem geschäftigen Müssiggange den Anstrich einer Arbeit geben, und sich in demselben einen würdigen Zeitaufwand vorspiegeln, der doch um nichts besser ist, als jener, welchen das Journal des Luxus und der Moden dem Publicum anbietet.

aller Art versucht hat und keiner für ihn mehr neu ist; wie man in Paris vom Lord Mordaunt sagte: „die Engländer erhenken sich, um sich die Zeit zu passiren.“ — — Die in sich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen *(horror vacui)* und gleichsam das Vorgefühl eines langsamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schicksal den Lebensfaden schnell abreisst.

Hieraus erklärt sich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerlei genommen werden; weil, je schneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns desto erquickter fühlen; wie[1] eine Gesellschaft, die auf einer Lustreise im Wagen drei Stunden lang mit Gesprächen wohl unterhalten hat, beim Aussteigen, wenn einer von ihnen nach der Uhr sieht, fröhlich sagt: wo ist die Zeit geblieben? oder wie kurz ist uns die Zeit geworden? Da im Gegentheil, wenn die Aufmerksamkeit auf die Zeit nicht Aufmerksamkeit auf einen Schmerz, über den wir wegzusein uns bestreben, sondern auf ein Vergnügen wäre, man wie billig jeden Verlust der Zeit bedauern würde. — Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, heissen langweilig, sind eben hiemit auch beschwerlich, und ein kurzweiliger Mann wird, wenngleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, sobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert; wie durch ein Frohsein wegen Befreiung einer Beschwerde.

Wie ist aber das Phänomen zu erklären, dass ein Mensch, der sich den grössten Theil seines Lebens hindurch mit langer Weile gequält hat, so dass ihm jeder Tag lang wurde[2], doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? — Die Ursache hievon ist in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen: woher die deutschen, (nicht gemessenen oder mit Meilenzeigern, wie die russischen Werste, versehenen) Meilen, je näher zur Hauptstadt (z. B. Berlin), immer desto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern), desto grösser werden; nämlich die Fülle der gesehenen Gegenstände (Dörfer und Landhäuser) bewirkt in der Erinnerung den täuschenden Schluss auf einen grossen zurückgelegten Raum, folglich auch auf eine längere, dazu erforderlich gewesene Zeit;[3] das Leere aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des

[1] 1. Ausg.: „und“

[2] 1. Ausg.: „und ihm . . . lang war“

[3] 1. Ausg.: „Schluss auf eine lange dazu erforderlich gewesene Zeit, folglich auch auf einen grossen zurückgelegten Raum“

Gesehenen, und also den Schluss auf einen kürzeren Weg und folglich kürzere Zeit, als sich nach der Uhr ergeben würde. — — Eben so wird die Menge der Abschnitte, die den letzten Theil des Lebens mit mannigfaltigen veränderten Arbeiten auszeichnen, dem Alten die Einbildung von einer längeren zurückgelegten Lebenszeit erregen, als er nach der Zahl der Jahre geglaubt hatte, und das Ausfüllen der Zeit durch planmässig fortschreitende Beschäftigungen, die einen grossen beabsichtigten Zweck zur Folge haben *(vitam extendere factis)*, ist das einzige Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch lebenssatt zu werden. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt.“ — — Ein solcher Beschluss des Lebens geschieht nun mit Zufriedenheit.

Wie steht es aber mit der **Zufriedenheit** *(acquiescentia)* während dem Leben? — Sie ist dem Menschen unerreichbar: weder in moralischer, (mit sich selbst im Wohlverhalten zufrieden zu sein,) noch in pragmatischer Hinsicht, (mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt.) Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Thätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann; um immer zum Besseren fortzuschreiten; und auch im letzten Augenblicke des Lebens ist die Zufriedenheit mit dem letzten Abschnitte desselben nur comparativ, (theils indem wir uns mit dem Loose Anderer, theils auch mit uns selbst vergleichen,) so zu nennen; nie aber ist sie rein und vollständig. — Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit. Eine solche aber kann eben so wenig mit dem intellectuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem thierischen Körper, auf den, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod erfolgt.

Anmerkung. In diesem Abschnitte sollte nun auch von Affecten, als Gefühlen der Lust und Unlust, welche die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten, gehandelt werden. Allein da diese mit den Leidenschaften, welche in einem anderen Abschnitte nämlich dem des Begehrungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen, und doch auch damit in naher Verwandtschaft stehen; so werde ich ihre Erörterung bei Gelegenheit dieses dritten Abschnittes vornehmen.

§. 60.

Habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu sein, ist zwar mehrentheils eine Temperamentseigenschaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundsätzen sein; wie Epikur's von Anderen so genanntes und darum verschrieenes Wollustprincip, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte. — Gleichmüthig ist der, welcher sich weder erfreut, noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens gleichgültig, mithin von stumpfem Gefühl ist, sehr unterschieden. — Von der Gleichmüthigkeit unterscheidet sich die launische Sinnesart, (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheissen,) welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit ist, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. Sie ist von dem launigten Talent (eines Buttler oder Sterne) ganz unterschieden; welches durch die absichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt, (gleichsam sie auf den Kopf stellt,) mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen macht, sie selbst zurecht zu stellen. — Empfindsamkeit ist jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust, als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Theilnehmung an dem Zustande Anderer,[1] die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen. Die erstere ist männlich; denn der Mann, welcher dem Weibe oder dem Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will, muss so viel feines Gefühl haben, als nöthig ist, um die Empfindung Anderer, nicht nach seiner Stärke, sondern nach ihrer Schwäche zu beurtheilen; und die Zartheit seiner Empfindung ist zur Grossmuth nothwendig. Dagegen ist die thatleere Theilnehmung seines Gefühls, sympathetisch zu den Gefühlen Anderer das seine mittönen und sich so blos leidend afficiren zu lassen, läppisch und kindisch. — So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber nothwendige Arbeit in guter Laune verrichten; ja selbst sterben in guter Laune[2]; denn alles dieses

[1] 1. Ausg.: „an Anderer ihrem Zustand"

[2] 1. Ausg.: „So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune, beschwerliche, aber nothwendige Arbeit, selbst das Sterben in guter Laune geben"; u. s. w.

verliert seinen Werth dadurch, dass es in übler Laune oder mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird.

Von dem Schmerz, über dem man vorsätzlich als einem, der nie anders, als mit dem Leben aufhören soll, brütet, sagt man, dass Jemand sich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe ziehe. — Man muss sich aber nichts zu Gemüthe ziehen; denn was sich nicht ändern lässt, muss aus dem Sinn geschlagen werden; weil es Unsinn wäre, das Geschehene ungeschehen machen zu wollen. Sich selbst bessern geht wohl an, und ist auch Pflicht; an dem aber, was schon ausser meiner Gewalt ist, noch bessern zu wollen, ist ungereimt. Aber etwas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rath oder jede gute Lehre verstanden wird, die man sich angelegen sein zu lassen den festen Vorsatz fasst, ist eine überlegte Gedankenrichtung, seinen Willen mit genugsam starkem Gefühl zur Ausübung desselben zu verknüpfen. — Die Busse des Selbstpeinigers, statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnung auf einen besseren Lebenswandel, ist rein verlorene Mühe, und hat noch wohl die schlimme Folge, blos dadurch (durch die Reue) sein Schuldregister für getilgt zu halten, und so sich die, vernünftiger Weise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebung zum Besseren zu ersparen.

§. 61.

Eine Art sich zu vergnügen ist zugleich Cultur: nämlich Vergrösserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieser Art zu geniessen; dergleichen das mit Wissenschaften und schönen Künsten ist. Eine andere Art aber ist Abnutzung; welche uns des ferneren Genusses immer weniger fähig macht. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen suchen mag, so ist es, wie bereits oben gesagt, eine Hauptmaxime, es sich so zuzumessen, dass man noch immer damit steigen kann; denn damit gesättigt zu sein, bewirkt denjenigen ekelnden Zustand, der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht und Weiber, unter dem Namen der Vapeurs, verzehrt. — — Junger Mensch! (ich wiederhole es,)[1] gewinne die Arbeit lieb; versage dir Vergnügen, nicht um ihnen zu entsagen, sondern, so viel als möglich, immer nur in Prospect zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselbe nicht durch Genuss frühzeitig ab. Die Reife des Alters, welche die Entbehrung eines jeden physischen Genusses nie bedauern lässt, wird selbst in dieser

[1] „(ich wiederhole es,)“ Zusatz der 2. Ausg.

Aufopferung dir ein Capital zur Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufall oder dem Naturgesetz unabhängig ist.

§. 62.

Wir urtheilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein höheres Wohlgefallen oder Missfallen an uns selbst (nämlich das moralische): ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen.

1) Der Gegenstand kann angenehm sein, aber das Vergnügen an demselben missfallen. Daher der Ausdruck von einer bitteren Freude. — Der, welcher in misslichen Glücksumständen ist und nun seine Eltern oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. Eben das geschieht im Gemüthe eines Adjuncts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängnisse folgt.

2) Der Gegenstand kann unangenehm sein; aber der Schmerz über ihn gefällt. Daher der Ausdruck süsser Schmerz, z. B. einer sonst wohlhabend hinterlassenen Wittwe, die sich nicht will trösten lassen; welches oft ungebührlicher Weise für Affection ausgelegt wird.

Dagegen kann das Vergnügen überdies noch gefallen, nämlich dadurch, dass der Mensch an solchen Gegenständen, mit denen sich zu beschäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit schönen Künsten, statt des blosen Sinnengenusses, und dazu noch das Wohlgefallen daran, dass er als ein feiner Mann eines solchen Vergnügens fähig ist. — Eben so kann der Schmerz eines Menschen obenein ihm noch missfallen. Jeder Hass eines Beleidigten ist Schmerz; aber der Wohldenkende kann doch nicht umhin, es sich zu verweisen, dass, selbst nach der Genugthuung, er noch immer einen Groll gegen ihn übrig behält.

§. 63.

Vergnügen, was man selbst (gesetzmässig) erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn, und dann noch obenein als Verdienst, (die innere Zurechnung, selbst Urheber desselben zu sein.) — Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigstens dauerhafter, als im Glücksspiel gewonnenes, und wenn man auch über das Allgemeinschädliche der Lotterie wegsieht, so liegt doch im Gewinn durch dieselbe etwas, dessen sich ein wohldenkender Mensch schämen muss. — Ein Uebel,

woran eine fremde Ursache schuld ist, schmerzt; aber woran man selbst schuld ist, betrübt und schlägt nieder.

Wie ist es aber zu erklären oder zu vereinigen, dass bei einem Uebel, was Jemanden von Anderen widerfährt, zweierlei Sprache geführt wird? — So sagt z. B. einer der Leidenden: „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeste Schuld daran hätte;" ein zweiter aber: „es ist mein Trost, dass ich daran ganz unschuldig bin." — Unschuldig leiden entrüstet; weil es Beleidigung von einem Anderen ist. — Schuldig leiden schlägt nieder; weil es innerer Vorwurf ist. — Man sieht leicht, dass von jenen beiden der zweite der bessere Mensch ist.

§. 64.

Es ist eben nicht die lieblichste Bemerkung an Menschen, dass ihr Vergnügen durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöht, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit Anderer ähnlichen, oder noch grösseren Leiden vermindert wird. Diese Wirkung ist aber blos psychologisch (nach dem Satze des Contrastes: *opposita juxta se posita magis elucescunt,*) und hat keine Beziehung aufs Moralische: etwa Anderen Leiden zu wünschen, damit man die Behaglichkeit seines eigenen Zustandes desto inniglicher fühlen möge. Man leidet vermittelst der Einbildungskraft mit dem Anderen mit, (sowie, wenn man Jemanden, der aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe sieht, man unwillkührlich und vergeblich sich auf die Gegenseite hinbeugt, um ihn gleichsam gerade zu stellen,) und ist nur froh, in dasselbe Schicksal nicht auch verflochten zu sein.* Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und dessen Hinrichtung anzusehen, als zu einem Schauspiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die sich an seinem Gesicht und Betragen äussern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer und hinterlassen, nach der Beängstigung desselben durch die Einbildungskraft, (deren Stärke durch die Feierlichkeit noch

* Suave[1], mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem.
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
LUCRET.

[1] 1. Ausg.: „*Dulce.*"

erhöht wird,) das sanfte, aber doch ernste Gefühl einer Abspannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuss desto fühlbarer macht.

Auch wenn man seinen Schmerz mit andern möglichen an seiner eigenen Person vergleicht, wird er dadurch doch erträglicher. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man dadurch sein Unglück doch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, dass es leicht hätte das Genick treffen können.

Das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, den man einem vernünftigen Menschen wohl anmuthen kann: dass das Leben überhaupt, was den Genuss desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Werth, und nur was den Gebrauch desselben anlangt, zu welchen Zwecken es gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes desselben bekümmert ist, wird des Lebens nie froh werden.

B.[1]

Vom Gefühl für das Schöne, d. i.[2] der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust in der reflectirten Anschauung oder dem Geschmack.

§. 65.

Geschmack, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ist, wie schon oben gesagt,[3] die Eigenschaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes,) von gewissen aufgelösten Materien im Essen oder Trinken specifisch afficirt zu werden. Er ist in seinem Gebrauche entweder blos als Unterscheidungs- oder auch zugleich als Wohlgeschmack zu verstehen, (z. B. ob etwas süss oder bitter sei, oder ob das Gekostete [süsse oder bittere] angenehm sei.) Der erstere kann allgemeine Uebereinstimmung in der Art, wie gewisse Materien zu benen-

[1] 1. Ausg.: „Zweiter Abschnitt."

[2] 1. Ausg.: „oder"

[3] „wie . . . gesagt," Zusatz der 2. Ausg.

nen sind, der letztere aber kann niemals ein allgemeingültiges Urtheil abgeben: dass nämlich, (z. B. das Bittere,) was mir angenehm ist, auch Jedermann angenehm sein werde. Der Grund davon ist klar: weil Lust oder Unlust nicht zum Erkenntnissvermögen in Ansehung der Objecte gehören, sondern Bestimmungen des Subjects sind, also äusseren Gegenständen nicht beigelegt werden können. — Der Wohlgeschmack enthält also zugleich den Begriff von einer Unterscheidung durch Wohlgefallen oder Missfallen, welche ich mit der Vorstellung des Gegenstandes in der Wahrnehmung oder Einbildung verbinde.

Nun wird aber auch das Wort Geschmack für ein sinnliches Beurtheilungsvermögen genommen, nicht blos nach der Sinnesempfindung für mich selbst, sondern auch nach einer gewissen Regel zu wählen, die als für Jedermann geltend vorgestellt wird. Diese Regel kann empirisch sein; wo sie aber alsdann auf keine wahre Allgemeinheit, folglich auch nicht Nothwendigkeit, (es müsse im Wohlgeschmack jedes Anderen Urtheil mit dem meinigen übereinstimmen,) — Anspruch machen kann. So gilt nämlich die Geschmacksregel in Ansehung der Mahlzeiten, für die Deutschen mit einer Suppe, für Engländer aber mit derber Kost anzufangen; weil eine durch Nachahmung allmählig verbreitete Gewohnheit es zur Regel der Anordnung einer Tafel gemacht hat.

Aber es gibt auch einen Wohlgeschmack, dessen Regel *a priori* begründet sein muss, weil sie Nothwendigkeit, folglich auch Gültigkeit für Jedermann, ankündigt, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurtheilen sei; (wo also die Vernunft ingeheim mit im Spiel ist, ob man zwar das Urtheil derselben nicht aus Vernunftprincipien ableiten und es darnach beweisen kann;) und diesen Geschmack könnte man den vernünftelnden, zum Unterschiede vom empirischen als dem Sinnengeschmack, (jenen *gustus reflectens*, diesen *reflexus)* nennen.

Alle Darstellung seiner eigenen Person oder seiner Kunst mit Geschmack setzt einen gesellschaftlichen Zustand (sich mitzutheilen) voraus, der nicht immer gesellig, theilnehmend an der Lust Anderer, sondern im Anfange gemeiniglich barbarisch, ungesellig und blos wetteifernd ist. — In völliger Einsamkeit wird Niemand sich sein Haus schmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht gegen die Seinigen (Weib und Kinder), sondern nur gegen Fremde thun; um sich vortheilhaft zu zeigen. Im Geschmack (der Auswahl) aber, d. i. in der ästhetischen Urtheilskraft, ist es nicht unmittelbar die Empfindung

(das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes), sondern wie es die freie (productive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt; denn nur die Form ist es, was des Anspruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Lust fähig ist. Von der Sinnenempfindung, die, nach Verschiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjecte, sehr verschieden sein kann, darf man eine solche allgemeine Regel nicht erwarten. — Man kann also den Geschmack so erklären: „Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urtheilskraft, allgemeingültig zu wählen.“

Er ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurtheilung äusserer Gegenstände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüth seine Freiheit im Spiele der Einbildungen (also der Sinnlichkeit); denn die Socialität mit andern Menschen setzt Freiheit voraus, — und dieses Gefühl ist Lust. — Aber die Allgemeingültigkeit dieser Lust für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geschmack (des Schönen) sich von der Wahl durch blose Sinnenempfindung (des blos subjectiv Gefallenden), d. i. des Angenehmen, unterscheidet, führt den Begriff eines Gesetzes bei sich; denn nur nach diesem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein sein. Das Vermögen der Vorstellung des Allgemeinen aber ist der Verstand. Also ist das Geschmacksurtheil sowohl ein ästhetisches, als ein Verstandesurtheil, aber in beider Vereinigung, (mithin das letztere nicht als rein) gedacht. — Die Beurtheilung eines Gegenstandes durch Geschmack ist ein Urtheil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmässigkeit des Verstandes, und geht also nur die Form, (diese Vereinbarkeit der Sinnenvorstellungen) ästhetisch zu beurtheilen, nicht Producte, in welchen jene wahrgenommen wird, hervorzubringen, an; denn das wäre Genie, dessen aufbrausende Lebhaftigkeit durch die Sittsamkeit des Geschmacks gemässigt und eingeschränkt zu werden oft bedarf.

Schönheit ist allein das, was für den Geschmack gehört; das **Erhabene** gehört zwar auch zur ästhetischen Beurtheilung, aber nicht für den Geschmack. Aber es kann und soll die Vorstellung des Erhabenen doch an sich schön sein; sonst ist sie rauh, barbarisch und geschmackwidrig. Selbst die Darstellung des Bösen oder Hässlichen, (z. B. der Gestalt des personificirten Todes bei Milton,) kann und muss schön sein, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorgestellt werden soll, und wenn es auch ein Thersites wäre; denn sonst bewirkt

sie entweder Unschmackhaftigkeit oder Ekel: welche beide das Bestreben enthalten, eine Vorstellung,[1] die zum Genuss dargeboten wird, von sich zu stossen, da hingegen Schönheit den Begriff der Einladung zur innigsten Vereinigung mit dem Gegenstande, d. i. zum unmittelbaren Genuss bei sich führt. — Mit dem Ausdruck einer schönen Seele sagt man alles, was sich, sie zum Zweck der innersten Vereinigung mit ihr zu machen, sagen lässt; denn Seelengrösse und Seelenstärke betreffen die Materie (die Werkzeuge zu gewissen Zwecken); aber die Seelengüte, die reine Form, unter der alle Zwecke sich vereinigen lassen müssen, und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urschöpferisch, aber auch überirdisch ist, — diese Seelengüte ist doch der Mittelpunkt, um welchen das Geschmacksurtheil alle seine Urtheile der mit der Freiheit des Verstandes vereinbaren sinnlichen Lust versammelt.

Anmerkung. Wie mag es doch gekommen sein, dass vornehmlich die neueren Sprachen das ästhetische Beurtheilungsvermögen mit einem Ausdruck *(gustus, sapor)*, der blos auf ein gewisses Sinnenwerkzeug (das innere des Mundes) und die Unterscheidung sowohl, als die Wahl geniessbarer Dinge durch dasselbe hinweiset, bezeichnet haben? — Es ist keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verstand in einem Genusse vereinigt so lange fortgesetzt, und so oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft. — Die erstere wird aber hiebei nur als Vehikel der Unterhaltung der letzteren angesehen. Der ästhetische Geschmack des Wirths zeigt sich nun in der Geschicklichkeit, allgemeingültig zu wählen; welches er aber durch seinen eigenen Sinn nicht bewerkstelligen kann; weil seine Gäste sich vielleicht andere Speisen oder Getränke, jeder nach seinem Privatsinn auswählen würden. Er setzt also seine Veranstaltung in der Mannigfaltigkeit: dass nämlich für jeden nach seinem Sinn einiges angetroffen werde; welches eine comparative Allgemeingültigkeit abgibt. Von seiner Geschicklichkeit, die Gäste selbst zur wechselseitigen allgemeinen Unterhaltung zu wählen, (welche auch wohl Geschmack genannt wird, eigentlich aber Vernunft in ihrer Anwendung auf den Geschmack, und von diesem noch verschieden ist,) kann in der gegenwärtigen Frage nicht die Rede sein. Und so hat das Organgefühl durch einen besondern Sinn den Namen für ein ideales, nämlich einer sinnlich-allgemein-

[1] 1. Ausg.: „welche beide Bestrebungen eine Vorstellung" u. s. w.

gültigen Wahl überhaupt, hergeben können. — Noch sonderbarer ist es: dass die Geschicklichkeit der Erprobung durch den Sinn, ob etwas ein Gegenstand des Genusses eines und desselben Subjects, (nicht ob dessen Wahl allgemeingültig) sei *(sapor)*, sogar zur Benennung der Weisheit *(sapientia)* hinaufgeschroben worden; vermuthlich deswegen, weil ein unbedingt nothwendiger Zweck keines Ueberlegens und Versuchens bedarf, sondern unmittelbar gleichsam durch Schmecken des Zuträglichen in die Seele kommt.

§. 66.

Das Erhabene *(sublime)* ist die ehrfurchterregende Grossheit *(magnitudo reverenda)*, dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung, um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein,) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist (z. B. der Donner über unserem Haupte oder ein hohes wildes Gebirge); wobei, wenn man selbst in Sicherheit ist, Sammlung seiner Kräfte, um die Erscheinung zu fassen, und dabei Besorgniss, ihre Grösse nicht erreichen zu können, Verwunderung (ein angenehmes Gefühl durch continuirliche Ueberwindung des Schmerzens) erregt wird.

Das Erhabene ist zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerspiel vom Schönen; weil die Bestrebung und der Versuch, sich zu der Fassung *(apprehensio)* des Gegenstandes zu erheben, dem Subject ein Gefühl seiner eigenen Grösse und Kraft erweckt; aber die Gedankenvorstellung desselben in der Beschreibung oder Darstellung kann und muss immer schön sein. Denn sonst wird die Verwunderung Abschreckung, welche von Bewunderung, als einer Beurtheilung, wobei man des Verwunderns nicht satt wird, sehr unterschieden ist.

Die Grossheit, die zweckwidrig ist *(magnitudo monstrosa)*, ist das Ungeheure. Daher haben die Schriftsteller, welche die weitläufige Grösse des russischen Reichs erheben wollten, es schlecht getroffen, dass sie es als ungeheuer betitelten; denn hierin liegt ein Tadel: als ob es, für einen einzigen Beherrscher, zu gross sei. — Abenteuerlich ist ein Mensch, der den Hang hat, sich in Begebenheiten zu verflechten, deren wahre Erzählung einem Roman ähnlich ist.

Das Erhabene ist also zwar nicht ein Gegenstand für den Geschmack, sondern für das Gefühl der Rührung; aber die künstliche Darstellung desselben in der Beschreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *par-*

erga,) kann und soll schön sein; weil es sonst wild, rauh und abstossend und so dem Geschmack zuwider ist.

Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität.

§. 67.

Der Geschmack (gleichsam als formaler Sinn) geht auf Mittheilung seines Gefühls der Lust oder Unlust an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mittheilung selbst mit Lust afficirt, ein Wohlgefallen *(complacentia)* daran gemeinschaftlich mit Anderen (gesellschaftlich) zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, was nicht blos als für das empfindende Subject, sondern auch für jeden Andern, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Princip desselben *a priori* enthalten muss, um als ein solches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Uebereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen, nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, entspringen muss: d. i. die Wahl nach diesem Wohlgefallen steht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität. — Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, will zwar nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch) zu bilden, aber bereitet doch, durch die Bestrebung in dieser Lage Anderen wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), dazu vor. — Auf diese Weise könnte man den Geschmack Moralität in der äusseren Erscheinung nennen; obzwar dieser Ausdruck, nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch enthält; denn Gesittetsein enthält doch den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung, auch schon in dem Schein desselben einen Werth zu setzen.

§. 68.

Gesittet, wohlanständig, manierlich, geschliffen (mit Abstossung der Rauhigkeit) zu sein, ist doch nur die negative Bedingung des Geschmacks. Die Vorstellung dieser Eigenschaften in der Einbildungskraft kann eine äusserlich intuitive Vorstellungsart eines Gegenstandes oder seiner eigenen Person mit Geschmack sein, aber nur für zwei Sinne, für das

Gehör und Gesicht. Musik und bildende Kunst (Malerei, Bildhauer-, Bau- und Gartenkunst) machen Ansprüche auf Geschmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Lust für die blosen Formen äusserer Anschauung, erstere in Ansehung des Gehörs, die andere des Gesichts. Dagegen enthält die *discursive* Vorstellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künste, darin der Geschmack sich zeigen kann: die *Beredsamkeit* und *Dichtkunst*.

Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack.

A.

Vom Modegeschmack.

§. 69.

Es ist ein natürlicher Hang des Menschen, in seinem Betragen sich mit einem Bedeutenderen, (des Kindes mit den Erwachsenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu stellen und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung, um blos nicht geringer zu erscheinen, als Andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, heisst **Mode**. Diese gehört also unter den Titel der *Eitelkeit*, weil in der Absicht kein innerer Werth ist; imgleichen der *Thorheit*, weil dabei doch ein Zwang ist, sich durch bloses Beispiel, das uns Viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen. *In der Mode* sein, ist eine Sache des Geschmackes; der *ausser* der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heisst *altväterisch*; der gar einen Werth darin setzt, ausser der Mode zu sein, ist ein *Sonderling*. Besser ist es aber doch immer, ein Narr in der Mode, als ein Narr ausser der Mode zu sein; wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit diesem harten Namen belegen will; welchen Titel doch die Modesucht wirklich verdient, wenn sie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert. — Alle Moden sind schon ihrem Begriffe nach veränderliche Lebensweisen. Denn wenn das Spiel der Nachahmung fixirt wird, so wird diese zum *Gebrauch*; wobei dann auf den Geschmack gar nicht mehr gesehen wird. Die Neuigkeit ist es also, was die Mode beliebt macht, und erfinderisch in allerlei äusseren Formen zu sein, wenn diese auch öfters ins Abenteuerliche und zum Theil Hässliche ausarten, gehört zum *Ton* der Hofleute, vornehmlich der Damen, denen dann Andere begierig nachfolgen und sich in niedrigen

Ständen noch lange damit schleppen, wenn jene sie schon abgelegt haben. — Also ist die Mode eigentlich nicht eine Sache des Geschmackes, (denn sie kann äusserst geschmackwidrig sein,) sondern der blosen Eitelkeit, vornehm zu thun, und des Wetteifers, einander dadurch zu übertreffen. (Die *élégants de la cour, petits-maîtres* genannt, sind Windbeutel.)

Mit dem wahren, idealen Geschmack lässt sich Pracht, mithin etwas Erhabenes, was zugleich schön ist, verbinden, (wie ein prachtvoll bestirnter Himmel, oder, wenn es nicht zu widrig klingt, eine St. Peterskirche in Rom.) Aber Pomp, eine prahlerische Ausstellung zur Schau kann zwar auch mit Geschmack verbunden werden, aber nicht ohne Weigerung des letzteren; weil der Pomp für den grossen Haufen, der viel Pöbel in sich fasst, berechnet ist, dessen Geschmack, als stumpf, mehr Sinnenempfindung, als Beurtheilungsfähigkeit erfordert.

B.
Vom Kunstgeschmack.

Ich ziehe hier nur die redenden Künste: Beredsamkeit und Dichtkunst, in Betrachtung, weil diese auf eine Stimmung des Gemüths angelegt sind, wodurch dieses unmittelbar zur Thätigkeit aufgeweckt wird, und so in einer pragmatischen Anthropologie, wo man, den Menschen nach dem zu kennen sucht, was aus ihm zu machen ist ihren Platz hat.

Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüths Geist. — Geschmack ist ein bloses regulatives Beurtheilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geist aber das productive Vermögen der Vernunft, ein Muster für jene Form *a priori* der Einbildungskraft unterzulegen. Geist und Geschmack: der erste, um Ideen zu schaffen, der zweite, um sie für die, den Gesetzen der productiven Einbildungskraft angemessene Form zu beschränken, und so ursprünglich (nicht nachahmend) zu bilden *(fingendi)*. Ein mit Geist und Geschmack abgefasstes Product kann überhaupt Poesie genannt werden und ist ein Werk der schönen Kunst; es mag den Sinnen vermittelst der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch Dichtkunst *(poetica in sensu lato)* genannt werden kann; sie mag Maler-, Garten-, Baukunst oder Ton- und Versmacherkunst *(poetica in sensu stricto)* sein. Dichtkunst aber, im Gegensatz mit der Beredsamkeit, ist von dieser nur der

wechselseitigen Unterordnung des Verstandes und der Sinnlichkeit nach unterschieden, so, dass die erstere ein Spiel der Sinnlichkeit durch den Verstand geordnet, die zweite aber ein Geschäft des Verstandes durch Sinnlichkeit belebt, beide aber, der Redner sowohl, als der Poet (in weitem Sinne) Dichter sind, und aus sich selbst neue Gestalten (Zusammenstellungen des Sinnlichen) in ihrer Einbildungskraft hervorbringen.*

Weil die Dichtergabe ein Kunstgeschick, und, mit Geschmack verbunden, ein Talent für schöne Kunst ist, die zum Theil auf (obzwar süsse, oft auch indirect heilsame) Täuschung ausgeht, so kann es nicht fehlen, dass von ihr nicht grosser, (oft auch nachtheiliger) Gebrauch im Leben gemacht werde. — Ueber den Charakter des Dichters also, oder auch, über den Einfluss, den sein Geschäft auf ihn und Andere hat, und die Würdigung desselben, verlohnt es wohl einige Fragen und Bemerkungen aufzustellen.[1]

Warum gewinnt unter den schönen (redenden) Künsten die Poesie den Preis über die Beredsamkeit bei ebendenselben Zwecken? — Weil

* Die Neuigkeit der Darstellung eines Begriffes ist eine Hauptforderung der schönen Kunst an den Dichter, wenngleich der Begriff selbst auch nicht neu sein sollte. — Für den Verstand aber (abgesehen vom Geschmack) hat man folgende Ausdrücke für die Vermehrung unserer Kenntnisse durch neue Wahrnehmung. — Etwas entdecken, zuerst wahrnehmen, was schon da war, z. B. Amerika, die magnetische, nach den Polen sich richtende Kraft, die Luftelektricität. — Etwas erfinden, (was noch nicht da war, zur Wirklichkeit bringen,) z. B. den Compass, den Aërostat.[2] — Etwas ausfindig machen, das Verlorne durch Nachsuchen wiederfinden. — Ersinnen und ausdenken (z. B. von Werkzeugen für Künstler, oder Maschinen). — Erdichten, mit dem Bewusstsein das Unwahre als wahr vorstellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geschieht. — Eine für Wahrheit ausgegebene Erdichtung aber ist Lüge.

(— — *Turpiter atrum*
Desinit in piscem mulier formosa superne.)
Horat.

[1] 1. Ausg.: [Ueber] „den Charakter des Dichters also, oder auch, was sein Geschäft Andere für Einfluss habe und wie es zu würdigen sei, verlohnt aufzustellen, die seine eigenthümliche Lage betreffen."

[2] Hier folgen in der 1. Ausg. noch folgende Worte, die nur eine Wiederholung der §. 55, Anmerk. * stehenden sind: „Der Mönch Schwarz mag wohl die Natur des Schiesspulvers zuerst entdeckt haben, wenn er etwa die Bestandtheile desselben durch Auslaugen, Glühen u. dgl. herausbrachte; denn erfunden hat er's nicht, weil es lange vor ihm schon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden war."

sie zugleich Musik (singbar) und Ton, ein für sich allein angenehmer Laut ist, dergleichen die blose Sprache nicht ist. Selbst die Beredsamkeit borgt von der Poesie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwischen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrte. Die Poesie gewinnt aber nicht blos den Preis über die Beredsamkeit, sondern auch über jede andere schöne Kunst: über die Malerei, (wozu die Bildhauerkunst gehört,) und selbst über die Musik. Denn die letztere ist nur darum schöne (nicht blos angenehme) Kunst, weil sie der Poesie zum Vehikel dient. Auch gibt es unter den Poeten nicht so viel seichte (zu Geschäften untaugliche) Köpfe, als unter den Tonkünstlern; weil jene doch auch zum Verstande, diese aber blos zu den Sinnen reden. — Ein gutes Gedicht ist das eindringendste Mittel der Belebung des Gemüths. — — Es gilt aber nicht blos vom Poeten, sondern von jedem Besitzer der schönen Kunst: man müsse dazu geboren sein und könne nicht durch Fleiss und Nachahmung dazu gelangen; imgleichen, dass der Künstler zum Gelingen seiner Arbeit, noch einer ihn anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblicke einer Eingebung, bedürfe, (daher er auch *vates* genannt wird,) weil, was nach Vorschrift und Regeln gemacht wird, geistlos (sklavisch) ausfällt, ein Product der schönen Kunst aber nicht blos Geschmack, der auf Nachahmung gegründet sein kann, sondern auch Originalität des Gedanken erfordert, die als aus sich selbst belebend Geist genannt wird. — Der Naturmaler mit dem Pinsel oder der Feder, (das letztere sei in Prose oder in Versen,) ist nicht der schöne Geist, weil er nur nachahmt; der Ideenmaler ist allein der Meister der schönen Kunst.

Warum versteht man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Versen, d. i. in einer Rede, die scandirt (der Musik ähnlich, tactmässig gesprochen) wird? Weil er, ein Werk der schönen Kunst ankündigend, mit einer Feierlichkeit auftritt, die dem feinsten Geschmack (der Form nach) genügen muss; denn sonst wäre es nicht schön. — Weil diese Feierlichkeit aber am meisten zur schönen Vorstellung des Erhabenen erfordert wird, so wird dergleichen affectirte Feierlichkeit ohne Vers (von Hugo Blair) „tollgewordene Prose" genannt. — Versmacherei ist andererseits auch nicht Poesie, wenn sie ohne Geist ist.

Warum ist der Reim in den Versen der Dichter neuerer Zeiten, wenn er glücklich den Gedanken schliesst, ein grosses Erforderniss des Geschmackes in unserem Welttheile? dagegen ein widriger Verstoss

gegen den Vers in Gedichten der alten Zeiten, so dass z. B. im Deutschen reimfreie Verse wenig gefallen, ein in Reim gebrachter lateinischer Virgil aber noch weniger behagen kann? Vermuthlich weil bei den alten classischen Dichtern die Prosodie bestimmt war, den neueren Sprachen aber grossentheils mangelt, und dann doch das Ohr, durch den Reim, der den Vers gleichtönend mit dem vorigen schliesst, dafür schadlos gehalten wird. In einer prosaischen feierlichen Rede wird ein von Ungefähr zwischen andere Sätze einfallender Reim lächerlich.

Woher schreibt sich die poetische Freiheit, die doch dem Redner nicht zusteht, dann und wann wider die Sprachgesetze zu verstossen? Vermuthlich davon, dass er durch das Gesetz der Form nicht gar zu sehr beengt werde, einen grossen Gedanken auszudrücken.

Warum ist ein mittelmässiges Gedicht unleidlich, eine mittelmässige Rede aber noch wohl erträglich? Die Ursache scheint darin zu liegen, dass die Feierlichkeit des Tones in jedem poetischen Product grosse Erwartungen erregt und eben dadurch, dass diese nicht befriedigt wird, wie gewöhnlich, noch tiefer sinkt, als der prosaische Werth desselben es etwa noch verdienen würde. — Die Endigung eines Gedichtes mit einem Verse, der als Sentenz aufbehalten werden kann, wirkt ein Vergnügen im Nachschmacke, und macht dadurch manches Schale wieder gut; gehört also auch zur Kunst des Dichters.

Dass im Alter die poetische Ader vertrocknet, zu einer Zeit, da Wissenschaften dem guten Kopf noch immer gute Gesundheit und Thätigkeit in Geschäften ankündigen, kommt wohl daher, dass Schönheit eine Blüthe, Wissenschaft aber Frucht ist, d. i. die Poesie eine freie Kunst sein muss, welche der Mannigfaltigkeit halber Leichtigkeit erfordert, im Alter aber dieser leichte Sinn (und das mit Recht) schwindet; weil ferner Gewohnheit, in derselben Bahn der Wissenschaften nur fortzuschreiten, zugleich Leichtigkeit bei sich führt, Poesie also, welche zu jedem ihrer Producte Originalität und Neuigkeit (und hiezu Gewandtheit) erfordert, mit dem Alter nicht wohl zusammenstimmt; ausser etwa in Sachen des kaustischen Witzes, in Epigrammen und Xenien, wo sie aber auch mehr Ernst, als Spiel ist.

Dass Poeten kein solches Glück machen, als Advocaten und andere Professionsgelehrte, liegt schon in der Anlage des Temperaments, welches überhaupt zum geborenen Poeten erforderlich ist: nämlich die Sorgen durch das gesellige Spiel mit Gedanken zu verjagen. — Eine Eigenheit aber, die den Charakter betrifft, nämlich die, keinen Cha-

rakter zu haben, sondern wetterwendisch, launisch und (ohne Bosheit) unzuverlässig zu sein, sich muthwillig Feinde zu machen, ohne doch eben Jemand zu hassen, und seinen Freund beissend zu bespötteln, ohne ihm wehe thun zu wollen, liegt[1] in einer über die praktische Urtheilskraft herrschenden, zum Theil angeborenen Anlage des verschrobenen Witzes.

Von der Ueppigkeit.

§. 70.

Ueppigkeit *(luxus)* ist das Uebermaass des gesellschaftlichen Wohllebens mit Geschmack in einem gemeinen Wesen, (der also der Wohlfahrt desselben zuwider ist.) Jenes Uebermaass, aber ohne Geschmack, ist die öffentliche Schwelgerei *(luxuries)*. — Wenn man beiderlei Wirkungen auf die Wohlfahrt in Betrachtung zieht, so ist Ueppigkeit ein entbehrlicher Aufwand, der arm macht, Schwelgerei aber ein solcher, der krank macht. Die erste ist doch noch mit der fortschreitenden Cultur des Volkes (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar; die zweite aber überfüllt mit Genuss und bewirkt endlich Ekel. Beide sind mehr prahlerisch (von aussen zu glänzen), als selbstgeniessend; die erstere durch Eleganz, (wie auf Bällen und in Schauspielen,) für den idealen Geschmack; die zweite durch Ueberfluss und Mannigfaltigkeit für den Sinn des Schmeckens (den physischen, wie z. B. ein Lordmayorschmaus.) — Ob die Regierung befugt sei, beide durch Aufwandsgesetze einzuschränken, ist eine Frage, deren Beantwortung hieher nicht gehört. Die schönen aber sowohl, als die angenehmen Künste, welche das Volk zum Theil schwächen, um es besser regieren zu können, würden mit Eintretung des rauhen Lakonicismus der Absicht der Regierung gerade zuwider wirken.

Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack). Man sieht hieraus, dass der Luxus der guten Lebensart Abbruch thut, und der Ausdruck: „er weiss zu leben," der von einem begüterten oder vornehmen Mann gebraucht wird, bedeutet die Geschicklichkeit seiner Wahl im geselligen Genuss, der Nüchternheit (Sobrietät) enthält, beiderseitig den Genuss gedeihlich macht und für die Dauer berechnet ist.

[1] 1. Ausg.: „Dass aber, was den Charakter betrifft zu wollen, liegt" u. s. w.

Man sieht hieraus, dass, da Ueppigkeit nicht eigentlich dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältniss des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen, was die Freiheit im Wetteifer betrifft, um in Verschönerung seiner Person oder Sachen (in Festen, Hochzeiten und Leichenbegängnissen und so herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umganges,) dem Nutzen allenfalls vorzugreifen, schwerlich[1] mit Aufwandsverboten belästigt werden dürfe; weil sie doch den Vortheil schafft, die Künste zu beleben, und so dem gemeinen Wesen die Kosten wieder erstattet, welche ihm ein solcher Aufwand verursacht haben möchte.

[1] 1. Ausg.: „gemeinen Wesen, in dem, was die Freiheit Sachen dem Nutzen allenfalls vorzugreifen (in Festen Umganges,) sich zu erweitern, schwerlich mit“ u. s. w.

Drittes Buch.[1]

Vom Begehrungsvermögen.

§. 71.

Begierde *(appetitio)* ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben. Die habituelle sinnliche Begierde heisst Neigung. Das Begehren ohne Kraftanwendung zur Hervorbringung des Objects ist der Wunsch. Dieser kann auf Gegenstände gerichtet sein, zu deren Herbeischaffung das Subject sich selbst unvermögend fühlt, und ist dann ein leerer (müssiger) Wunsch. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht. Diese in Ansehung des Objects unbestimmte Begierde *(appetitio vaga)*, welche das Subject nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, ohne zu wissen, in welchen es dann eintreten will, kann der launische Wunsch genannt werden, (den nichts befriedigt.)

Die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Ueberlegung, (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle,) nicht aufkommen lässt, der Affect.

Affecten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüths; weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschliesst. Beide sind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber

[1] 1. Ausg.: „Drittes Hauptstück."

ihre Qualität betrifft, so sind sie wesentlich von einander unterschieden, sowohl in der Vorbeugungs-, als in der Heilmethode, die der Seelenarzt dabei anzuwenden hätte.

Von den Affecten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft.

§. 72.

Der Affect der Ueberraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths *(animus sui compos)* aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich macht (ist unbesonnen). — Die Affectlosigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln, ist das Phlegma im guten Verstande: eine Eigenschaft des wackeren Mannes *(animi strenui)*, sich durch die Stärke jener nicht aus der ruhigen Ueberlegung bringen zu lassen. Was der Affect des Zorns nicht in der Geschwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergisst leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es seinem Gegner zu denken. — Ein Vater, ein Schulmeister können nicht strafen, wenn sie die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören nur die Geduld gehabt haben. — Nöthigt einen, der im Zorn zu euch ins Zimmer tritt, um euch in heftiger Entrüstung harte Worte zu sagen, höflich, sich zu setzen; wenn es euch hiemit gelingt, so wird sein Schelten schon gelinder; weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abspannung ist, welche mit den drohenden Gebehrdungen und dem Schreien im Stehen sich nicht wohl vereinigen lässt. Die Leidenschaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsstimmung) lässt sich Zeit, und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Gesundheit, wie ein Schlagfluss; die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung. — Er ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung anzusehen, die einen innern oder äussern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radicalen, sondern fast immer nur palliativ heilende Mittel zu verschreiben weiss.

Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft; wie bei den Franzosen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich sind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern, (auch Indiern und Chinesen,) die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnsinn beharrlich sind. — Affecten sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt. Die Chinesen werfen den Engländern vor, dass sie ungestüm und hitzig wären, „wie die Tataren," diese aber jenen, dass sie ausgemachte, (aber gelassene) Betrüger sind, die sich durch diesen Vorwurf in ihrer Leidenschaft gar nicht irre machen lassen. — Affect ist wie ein Rausch, der sich ausschläft; Leidenschaft als ein Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt. — Wer liebt, kann dabei doch noch sehend bleiben; der sich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes unvermeidlich blind; wiewohl der letztere acht Tage nach der Hochzeit sein Gesicht wieder zu erlangen pflegt. — Wen der Affect wie ein Raptus anzuwandeln pflegt, der ist, so gutartig jener auch sein mag, doch einem Gestörten ähnlich; weil es ihn aber schnell darauf reuet, so ist es nur ein Paroxysmus, den man Unbesonnenheit betitelt. Mancher wünscht wohl sogar, dass er zürnen könne, und SOKRATES war im Zweifel, ob es nicht auch manchmal gut wäre zu zürnen; aber den Affect so in seiner Gewalt zu haben, dass man kaltblütig überlegen kann, ob man zürnen solle oder nicht, scheint etwas Widersprechendes zu sein. — Leidenschaft dagegen wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei sein kann?

Von den Affecten insbesondere.

A.

Von der Regierung des Gemüths in Ansehung der Affecten.

§. 73.

Das Princip der Apathie: dass nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. — Dass gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Ver-

nunft noch zur gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. Denn übrigens ist Affect für sich allein betrachtet jederzeit unklug; er macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen, und es ist also unweise,[1] ihn in sich vorsätzlich entstehen zu lassen. — Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst,) und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affects in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasmus des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl gerechnet werden muss. —

Die Naturgabe einer Apathie, bei hinreichender Seelenstärke, ist, wie gesagt, das glückliche **Phlegma** (im moralischen Sinne). Wer damit begabt ist, der ist zwar darum eben noch nicht ein Weiser, hat aber doch die Begünstigung von der Natur, dass es ihm leichter wird, als Anderen, es zu werden.

Ueberhaupt ist es nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affects ausmacht, sondern der Mangel der Ueberlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen. Der Reiche, welchem sein Bedienter bei einem Feste einen schönen und seltenen gläsernen Pokal im Herumtragen ungeschickter Weise zerbricht, würde diesen Zufall für nichts halten, wenn er in demselben Augenblicke diesen Verlust eines Vergnügens mit der Menge aller Vergnügen, die ihm sein glücklicher Zustand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überlässt er sich aber ganz allein diesem einen Gefühl des Schmerzes, (ohne jene Berechnung in Gedanken schnell zu machen;) kein Wunder also, dass ihm dabei so zu Muthe wird, als ob seine ganze Glückseligkeit verloren wäre.

[1] 1. Ausg.: „unweislich“

A.

Von den verschiedenen Affecten selbst

§. 74.

Das Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zustande, darin es ist, zu **bleiben,** ist angenehm; das aber, was antreibt, ihn zu **verlassen,** unangenehm. Mit Bewusstsein verbunden, heisst das erstere Vergnügen *(voluptas)*, das zweite Missvergnügen *(taedium)*. Als Affect heisst jenes Freude, dieses Traurigkeit. — Die ausgelassene Freude, (die durch keine Besorgniss eines Schmerzes gemässigt wird,) und die versinkende Traurigkeit, (die durch keine Hoffnung gelindert wird,) der Gram, sind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbelisten ersehen, dass doch mehr Menschen durch die erstere, als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben; weil der Hoffnung, als Affect, durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück, das Gemüth sich ganz überlässt und so der Affect, bis zum Ersticken, steigend ist; dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicher Weise vom Gemüthe auch immer noch widerstritten wird und er also nur langsam tödtend ist.

Der Schreck ist die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüth ausser Fassung bringt. Einem Schreck ähnlich ist das Auffallende, was stutzig (noch nicht bestürzt) macht und was das Gemüth erweckt, sich zur Ueberlegung zu sammeln; es ist der Anreiz zur Verwunderung,) welche schon Ueberlegung in sich enthält.) Erfahrenen widerfährt das nicht so leicht; aber zur Kunst gehört es, das Gewöhnliche von einer Seite, da es auffallend wird, vorzustellen. Der Zorn ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstande gegen das Uebel schnell rege macht. Furcht über einen, unbestimmtes Uebel drohenden Gegenstand ist Bangigkeit. Es kann einem Bangigkeit anhängen, ohne ein besonderes Object dazu zu wissen: eine Beklommenheit aus blos subjectiven Ursachen (einem krankhaften Zustande). Scham ist Angst aus besorgter Verachtung einer gegenwärtigen Person und, als solche, ein Affect. Sonst kann einer sich auch empfindlich schämen ohne Gegenwart dessen, vor dem er sich schämt; aber dann ist es kein Affect, sondern, wie der Gram, eine Leidenschaft, sich selbst mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich zu quälen; die Scham dagegen, als Affect, muss plötzlich eintreten.

Affecten sind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptomen) und können (nach einer Analogie mit BROWN's System) in sthenische, aus Stärke, und asthenische, aus Schwäche, eingetheilt werden. Jene sind von der erregenden, dadurch aber oft auch erschöpfenden, diese von einer die Lebenskraft abspannenden, aber oft dadurch auch Erholung vorbereitenden Beschaffenheit. — Lachen mit Affect ist eine convulsivische Fröhlichkeit. Weinen begleitet die schmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schicksal, oder mit andern Menschen, gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung; und diese[1] Empfindung ist Wehmuth. Beide aber, das Lachen und das Weinen,[2] heitern auf; denn es sind Befreiungen von einem Hinderniss der Lebenskraft durch Ergiessungen, (man kann nämlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erschöpfung lacht.) Lachen ist männlich, weinen dagegen weiblich, (beim Manne weibisch,) und nur die Anwandlung zu Thränen, und zwar aus grossmüthiger, aber ohnmächtiger Theilnehmung am Leiden Anderer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne sie in Tropfen fallen zu lassen, noch weniger sie mit Schluchzen zu begleiten und so eine widerwärtige Musik zu machen.

Von der Furchtsamkeit und der Tapferkeit.

§. 75.

Bangigkeit, Angst, Grauen und Entsetzen sind Grade der Furcht, d. i. des Abscheues vor Gefahr. Die Fassung des Gemüths, die letztere mit Ueberlegung zu übernehmen, ist der Muth; die Stärke des inneren Sinnes *(ataraxia)*, nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden, ist Unerschrockenheit. Der Mangel des ersteren ist Feigheit,* des zweiten Schüchternheit.

Herzhaft ist der, welcher nicht erschrickt; Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht; tapfer ist der,

[1] 1. Ausg.: „die letztere"

[2] „das Lachen und das Weinen" Zusatz der 2. Ausg.

* Das Wort Poltron (von *pollex truncatus* hergenommen) wurde im späteren Lateinischen mit *murcus* gegeben, und bedeutete einen Menschen, der sich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen.

dessen Muth in Gefahren anhaltend ist. Wagehalsig ist der Leichtsinnige, der sich in Gefahren wagt, weil er sie nicht kennt. Kühn, der sie wagt, ob er sie gleich kennt; tollkühn, der, bei sichtbarer Unmöglichkeit seinen Zweck zu erreichen, sich in die grösste Gefahr setzt, (wie Karl XII. bei Bender.) Die Türken nennen ihre Braven (vielleicht durch Opium) Tolle. — Feigheit ist also ehrlose Verzagtheit.

Erschrockenheit ist nicht eine habituelle Beschaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen; denn diese heisst Schüchternheit; sondern blos ein Zustand und zufällige Disposition, mehrentheils blos von körperlichen Ursachen abhängend, sich gegen eine plötzlich aufstossende Gefahr nicht gefasst genug zu fühlen. Einem Feldherrn, der im Schlafrock ist, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern stocken, und an einem gewissen General bemerkte sein Arzt, dass, wenn er Säure im Magen hatte, er kleinmüthig und schüchtern war. Herzhaftigkeit ist aber blos Temperamentseigenschaft. Der Muth dagegen beruht auf Grundsätzen und ist eine Tugend. Die Vernunft reicht dem entschlossenen Mann alsdann Stärke, die ihm die Natur bisweilen versagt. Das Erschrecken in Gefechten bringt sogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott, (das Herz nicht am rechten Ort zu haben,) sprichwörtlich gemacht haben; man will aber bemerkt haben, dass diejenigen Matrosen, welche, bei dem Aufrufe zum Schlagen, zum Orte ihrer Entledigung eilen, hernach die muthigsten im Gefechte sind. Eben das bemerkt man doch auch an dem Reiher, wenn der Stossfalk über ihm schwebt und jener sich zum Gefecht gegen ihn anschickt.

Geduld ist demnach nicht Muth. Sie ist eine weibliche Tugend; weil sie nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft. Der unter dem chirurgischen Messer oder bei Gicht- und Steinschmerzen schreit, ist darum in diesem Zustande nicht feig oder weichlich; es ist so wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einen frei liegenden Strassenstein (mit dem grossen Zeh, davon das Wort *hallucinari* hergenommen,) stösst, vielmehr ein Ausbruch des Zorns, in welchem die Natur durch Geschrei das Stocken des Bluts am Herzen zu zerstreuen bestrebt ist. — Geduld aber von besonderer Art beweisen die Indianer in Amerika, welche, wenn sie umzingelt sind, ihre Waffen wegwerfen und, ohne um Pardon zu bitten, sich ruhig niedermachen lassen. Ist nun hiebei mehr Muth, als die Europäer zeigen, die sich in diesem Fall bis auf den letzten Mann

wehren? Mir scheint es blos eine barbarische Eitelkeit zu sein: ihrem Stamme dadurch die Ehre zu erhalten, dass ihr Feind sie zu Klagen und zu Seufzern, als Beweisthümer ihrer Unterwerfung, nicht sollte zwingen können.

Der Muth als Affect, (mithin einerseits zur Sinnlichkeit gehörend,) kann aber auch durch Vernunft erweckt und so wahre Tapferkeit (Tugendstärke) sein. Sich durch Sticheleien und mit Witz geschärfte, eben dadurch aber nur desto gefährlichere, spöttische Verhöhnungen dessen, was ehrwürdig ist, nicht abschrecken zu lassen, sondern seinen Gang standhaft zu verfolgen, ist ein moralischer Muth, den Mancher nicht besitzt, welcher in der Feldschlacht, oder dem Duell, sich als einen Braven beweiset. Es gehört nämlich zur Entschlossenheit, etwas, was die Pflicht gebietet, selbst auf die Gefahr der Verspottung von Anderen, zu wagen, sogar ein hoher Grad von Muth, weil Ehrliebe die beständige Begleiterin der Tugend ist, und der, welcher sonst wider Gewalt hinreichend gefasst ist, doch der Verhöhnung sich selten gewachsen fühlt, wenn man ihm diesen Anspruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert.[1]

Der Anstand, der einen äusseren Anschein von Muth gibt, sich in Vergleichung mit Anderen in der Achtung nichts zu vergeben, heisst Dreistigkeit; im Gegensatz der Blödigkeit, einer Art von Schüchternheit und Besorgniss, Anderen nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Jene kann, als billiges Vertrauen zu sich selbst, nicht getadelt werden. Diejenige Dreistigkeit* aber im Anstande, welche Jemanden den Anschein gibt, sich aus dem Urtheil Anderer über ihn nichts zu machen, ist Dummdreistigkeit, Unverschämtheit; im gemilderten Ausdruck aber Unbescheidenheit; diese gehört also nicht zum Muthe, in der sittlichen Bedeutung des Worts.

[1] Dieser Satz: „Es gehört verweigert." ist an dieser Stelle Zusatz der 2. Ausg. In der 1. Ausg. steht er nach dem folgenden Absatze und lautet dort: „Endlich gehört auch zum Muth, der rein moralisch ist, die Entschlossenheit, etwas, was die Pflicht gebietet zu wagen. Hiezu gehört ein hoher Grad von Muth, weil Ehrliebe" u. s. w.

* Dieses Wort sollte eigentlich Dräustigkeit (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreistigkeit geschrieben werden; weil der Ton oder auch die Miene eines solchen Menschen Andere besorgen lässt, er könne auch wohl grob sein. Ebenso schreibt man liederlich für lüderlich, da doch das erste einen leichtfertigen, muthwilligen, sonst nicht unbrauchbaren und gutmüthigen, das zweite aber einen verworfenen, jeden Anderen anekelnden Menschen (vom Wort Luder) bedeutet.

Ob Selbstmord auch Muth, oder immer nur Verzagtheit voraussetze, ist nicht eine moralische, sondern blos eine psychologische Frage. Wenn er verübt wird, blos um seine Ehre nicht zu überleben, also aus Zorn, so scheint er Muth; ist es aber die Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langsam erschöpft, so ist es ein Verzagen. Es scheint dem Menschen eine Art von Heroismus zu sein, dem Tode gerade ins Auge zu sehen und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Wenn er aber, ob er gleich den Tod fürchtet, doch das Leben auf jede Bedingung zu lieben immer nicht aufhören kann, und so eine Gemüthsverwirrung aus Angst vorhergehen muss, um zum Selbstmorde zu schreiten, so stirbt er aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann. — Die Art der Vollführung des Selbstmordes gibt diesen Unterschied der Gemüthsstimmung gewissermassen zu erkennen. Wenn das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtend ist; wie z. B. der Pistolenschuss oder, (wie es ein grosser Monarch, auf den Fall, dass er in Gefangenschaft geriethe, im Kriege bei sich führte,) ein geschärftes Sublimat oder tiefes Wasser und mit Steinen angefüllte Taschen; so kann man dem Selbstmörder den Muth nicht streiten. Ist es aber der Strang, der noch von Anderen abgeschnitten, oder gemeines Gift, das durch den Arzt noch aus dem Körper geschafft, oder ein Schnitt in den Hals, der wieder zugenäht und geheilt werden kann; bei welchen Attentaten der Selbstmörder, wenn er noch gerettet wird, gemeiniglich selbst froh wird und es nie mehr versucht; so ist es feige Verzweiflung aus Schwäche, nicht rüstige, welche noch Stärke der Gemüthsverfassung zu einer solchen That erfordert.

Es sind nicht immer blos verworfene, nichtswürdige Seelen, die auf solche Weise der Last des Lebens loszuwerden beschliessen; vielmehr hat man von solchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu besorgen. — Indessen da sie doch immer grässlich bleibt, und der Mensch sich selber dadurch zum Scheusal macht, ist es doch merkwürdig, dass, in Zeitläuften der öffentlichen und für gesetzmässig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionairen Zustandes (z. B. des Wohlfahrtsausschusses der französischen Republik) ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Gesetz durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht haben, den sie in einer constitutionellen selbst für verwerflich erklärt haben würden. Der Grund davon ist dieser. Es liegt in dieser Hinrichtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes,

weil sie Strafe ist, und wenn jene ungerecht ist, so kann der, welcher das Opfer des Gesetzes wird, diese nicht für eine verdiente anerkennen. Dieses aber beweist er dadurch, dass, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, er ihn nun lieber wie ein freier Mensch wählt und ihn sich selbst anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunstbezeigung ausgaben, zu erlauben, dass der Verurtheilte sich selbst umbrächte; weil es dann mit mehr Ehre geschah. — — Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu vertheidigen.

Der Muth des Kriegers aber ist von dem des Duellanten noch sehr verschieden, wenngleich das Duell von der Regierung Nachsicht erhält, und gewissermassen Selbsthülfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt; ohne sie doch durchs Gesetz öffentlich erlaubt zu machen. — Dem Duell durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Princip; denn es gibt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint sind.

Tapferkeit ist gesetzmässiger Muth, in dem, was Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit macht's allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit *(mens conscia recti)* muss damit verbunden sein, wie beim Ritter Bayard *(chevalier sans peur et sans reproche)*.

Von Affecten, die sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen.

(Impotentes animi motus.)

§. 76.

Die Affecten des Zorns und der Scham haben das Eigene, dass sie sich selbst in Ansehung ihres Zweckes schwächen. Es sind plötzlich erregte[1] Gefühle eines Uebels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren.

Wer ist mehr zu fürchten: der, welcher im heftigen Zorn erblasst

[1] Der Anfang dieses § lautet in der 1. Ausg. so: „Sie sind Zorn und Scham. Plötzlich erregte" u. s. w.

oder der hiebei erröthet? Der Erstere ist auf der Stelle zu fürchten; der Zweite desto mehr hinterher (der Rachegier halber). Im ersteren Zustande erschrickt der aus der Fassung gebrachte Mensch vor sich selbst, zu einer Heftigkeit im Gebrauche seiner Gewalt hingerissen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweiten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, dass das Bewusstsein seines Unvermögens der Selbstvertheidigung sichtbar werden möchte. — Beide, wenn sie sich durch die behende Fassung des Gemüths Luft machen können, sind der Gesundheit nicht nachtheilig; wo aber nicht, so sind sie theils dem Leben selbst gefährlich, theilt, wenn ihr Ausbruch zurückgehalten wird, hinterlassen sie einen Groll, d. i. eine Kränkung darüber, sich gegen Beleidigung nicht mit Anstand genommen zu haben; welche aber vermieden wird, wenn sie nur zu Worten kommen können. So aber sind beide Affecten von der Art, dass sie stumm machen und sich dadurch in einem unvortheilhaften Lichte darstellen.

Der Jachzorn kann durch innere Disciplin des Gemüths noch wohl abgewendet werden; aber die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Scham lässt sich nicht so leicht wegkünsteln. Denn wie Hume sagt, (der selbst mit dieser Schwäche, — der Blödigkeit öffentlich zu reden, — behaftet war,) macht der erste Versuch zur Dreistigkeit, wenn er fehl schlägt, nur noch schüchterner, und es ist kein anderes Mittel, als von seinem Umgange mit Personen, aus deren Urtheil über den Anstand man sich wenig macht, anhebend, allmählig von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen und sich hierin innerlich auf den Fuss der Gleichheit mit ihnen zu schätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die Freimüthigkeit, welche von der Blödigkeit und beleidigenden Dreistigkeit gleichweit entfernt ist.

Wir sympathisiren zwar mit der Scham des Anderen, als einem Schmerz, aber nicht mit dem Zorn desselben, wenn er uns die Anreizung zu demselben in diesem Affect gegenwärtig erzählt; denn vor dem, der in diesem Zustande ist, ist der, welcher seine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, selbst nicht sicher.

Verwunderung (Verlegenheit, sich in das Unerwartete zu finden,) ist eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; Erstaunen heisst aber dieser Affect eigentlich alsdann nur, wenn man dabei gar ungewiss wird, ob die Wahrnehmung wachend oder

träumend geschehe.[1] Ein Neuling in der Welt verwundert sich über alles; wer aber mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden,[2] macht es sich zum Grundsatze, sich über nichts zu verwundern *(nihil admirari)*. Wer hingegen mit forschendem Blicke die Ordnung der Natur, in der grossen Mannigfaltigkeit derselben, nachdenkend verfolgt, geräth über eine Weisheit, deren er sich nicht gegenwärtig war, in Erstaunen; eine Bewunderung, von der man sich nicht losreissen (sich nicht genug verwundern) kann; welcher Affect aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird, und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Uebersinnlichen sich vor seinen Füssen eröffnen zu sehen.

Von den Affecten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert.

§. 77.

Durch einige Affecten wird die Gesundheit von der Natur mechanisch befördert. Dahin gehört vornehmlich das Lachen und das Weinen.[3] Der Zorn, wenn man (doch ohne Widerstand zu besorgen) brav schelten darf, ist zwar auch ein ziemlich sicheres Mittel zur Verdauung, und manche Hausfrau hat keine andere innigliche Motion, als das Ausschelten der Kinder und des Gesindes, wie dann auch, wenn sich Kinder und Gesinde nur hiebei geduldig betragen, eine angenehme Müdigkeit der Lebenskraft durch die Maschine sich gleichförmig verbreitet; aber ohne Gefahr ist dieses Mittel doch auch nicht wegen des besorglichen Widerstandes jener Hausgenossen.

Das gutmüthige (nicht hämische, mit Bitterkeit verbundene) **Lachen** ist dagegen beliebter und gedeihlicher; nämlich das, was man jenem persischen König hätte empfehlen sollen, der einen Preis für den aussetzte, „welcher ein neues Vergnügen erfinden würde.“ — Die dabei stossweise (gleichsam convulsivisch) geschehende Ausathmung der Luft, (von welcher das Niesen nur ein kleiner, doch auch belebender Effect ist, wenn

[1] 1. Ausg.: „sie ist aber eigentlich alsdann nur, wenn ... geschehe, der Affect des Erstaunens.“

[2] 1. Ausg.: „der mit dem . . . bekannt geworden.“

[3] Statt dieser Anfangsworte stehen in der 1. Ausg. als Ueberschrift die Worte: „Sie sind das Lachen und das Weinen.“

ihr Schall unverhalten[1] ertönen darf,) stärkt durch die heilsame Bewegung des Zwerchfelles des Gefühl der Lebenskraft. Es mag nun ein gedungener Possenreisser (Harlekin) sein, der uns zu lachen macht, oder ein zur Gesellschaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk, der nichts Arges im Sinne zu haben scheint, „der es hinter den Ohren hat" und nicht mitlacht, sondern mit scheinbarer Einfalt eine gespannte Erwartung (wie eine gespannte Saite) plötzlich loslässt; so ist das Lachen immer Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche diese weit besser befördert, als es die Weisheit des Arztes thun würde. Auch eine grosse Albernheit einer fehlgreifenden Urtheilskraft kann, — freilich aber auf Kosten des vermeintlich Klügeren, — ebendieselbe Wirkung thun.*

Das Weinen, ein mit Schluchzen geschehendes (convulsivisches) Einathmen, wenn es mit Thränenerguss verbunden ist, ist, als ein schmerzlinderndes Mittel, gleichfalls eine Vorsorge der Natur für die Gesundheit, und eine Wittwe, die, wie man sagt, sich nicht will trösten lassen, d. i. die Ergiessung der Thränen nicht gehindert wissen will, sorgt, ohne es zu wissen, oder eigentlich zu wollen, für ihre Gesundheit. Ein Zorn, der in diesem Zustande einträte, würde diesen Erguss, aber zu ihrem Schaden, bald hemmen; obzwar nicht immer Wehmuth, sondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen versetzen kann. — Denn das Gefühl seiner Ohnmacht gegen ein Uebel, bei einem starken Affect (es sei des Zorns oder der Traurigkeit,) ruft die äussern natürlichen Zei-

[1] 1 Ausg.: „unverbissen"

* Beispiele von Letzterem kann man in Menge geben. Ich will aber nur eines anführen, was ich aus dem Munde der verstorbenen Frau Gräfin von K—g habe; einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts war. Bei ihr hatte der Graf Sagramoso, der damals die Einrichtung des Maltheserritterordens in Polen (aus der Ordination Ostrog) zu besorgen den Auftrag hatte, den Besuch gemacht und zufälliger Weise war ein aus Königsberg gebürtiger, aber in Hamburg für die Liebhaberei einiger reichen Kaufleute zum Naturaliensammler und Aufseher dieser ihrer Cabinette angenommener Magister, der seine Verwandten in Preussen besuchte, hinzugekommen, zu welchem der Graf, um doch etwas mit ihm zu reden, im gebrochenen Deutsch sprach: „ick abe in Amburg eine Ant geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die ist mir gestorben." Flugs ergriff der Magister das Wort und fragte: „warum liessen Sie sie nicht abziehen und ausstopfen?" Er nahm das englische Wort Ant, welches Tante bedeutet, für Ente, und weil er gleich darauf fiel, sie müsse sehr rar gewesen sein, bedauerte er den grossen Schaden. Man kann sich vorstellen, welches Lachen dieses Missverstehen erregen musste.

chen zum Beistande auf, die dann auch (nach dem Recht des Schwächeren) eine männliche Seele wenigstens entwaffnen. Dieser Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geschlechts aber darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im ersteren Falle sich an seinem eigenen Geschlecht vergreifen und so mit seiner Weiblichkeit dem schwächeren Theil nicht zum Schutze dienen, im zweiten aber gegen das andere Geschlecht nicht die Theilnehmung beweisen würde, welche ihm seine Männlichkeit zur Pflicht macht, nämlich dieses in Schutz zu nehmen; wie es der Charakter, den die Ritterbücher dem tapferen Mann zueignen, mit sich bringt, der gerade in dieser Beschützung gesetzt wird.

Warum aber lieben junge Leute mehr das tragische Schauspiel und führen dieses auch lieber auf, wenn sie ihren Eltern etwa ein Fest geben wollen; Alte aber lieber das Komische, bis zum Burlesken? Die Ursache des Ersteren ist zum Theil ebendieselbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen; vermuthlich durch einen Instinct der Natur, um ihre Kräfte zu versuchen, zum Theil aber auch, weil bei dem Leichtsinn der Jugend, von den herzbeklemmenden oder schreckenden Eindrücken, sobald das Stück geendigt ist, keine Schwermuth übrig bleibt, sondern nur eine angenehme Müdigkeit, nach einer starken inneren Motion, welche aufs Neue zur Fröhlichkeit stimmt. Dagegen verwischt sich bei Alten dieser Eindruck nicht so leicht und sie können die Stimmung zum Frohsinn nicht so leicht wieder in sich hervorbringen. Ein Harlekin, der behenden Witz hat, bewirkt durch seine Einfälle eine wohlthätige Erschütterung des Zwerchfells und der Eingeweide; wodurch der Appetit für die darauf folgende gesellschaftliche Abendmahlzeit geschärft und durch Gesprächigkeit gedeihlich wird.

Allgemeine Anmerkung.

Gewisse innere körperliche Gefühle sind mit Affecten verwandt, sind es aber doch nicht selbst; weil sie nur augenblicklich, vorübergehend sind und von sich keine Spur hinterlassen; dergleichen das Gräuseln ist, welches die Kinder anwandelt, wenn sie von Ammen des Abends Gespenstererzählungen anhören. — Das Schauern, gleichsam mit kaltem Wasser Uebergossenwerden, (wie beim Regenschauer,) gehört auch dahin. Nicht die Wahrnehmung der Gefahr, sondern der blose Gedanke von Gefahr, — obgleich man weiss, dass keine da ist, — bringt diese

Empfindung hervor, die, wenn sie blose Anwandlung, nicht Ausbruch des Schrecks ist, eben nicht unangenehm zu sein scheint.

Der Schwindel und selbst die Seekrankheit scheint ihrer Ursache nach in die Klasse solcher idealen Gefahren zu gehören. — Auf einem Bret, was auf der Erde liegt, kann man ohne Wanken fortschreiten; liegt es aber über einem Abgrunde, oder für den, der nervenschwach ist, auch nur über einem Graben; so wird oft die leere Besorgniss der Gefahr wirklich gefährlich. Das Schwanken eines Schiffes selbst bei gelindem Winde ist ein wechselndes Sinken und Gehobenwerden. Bei dem Sinken ist die Bestrebung des Natur sich zu heben, (weil alles Sinken überhaupt Vorstellung von Gefahr bei sich führt,) mithin die Bewegung des Magens und der Eingeweide von unten nach oben zu mit einem Anreiz zum Erbrechen mechanisch verbunden, welcher alsdann noch vergrössert wird, wenn der Patient in der Kajüte zum Fenster derselben hinausschaut und wechselsweise bald den Himmel, bald die See in die Augen bekommt, wodurch die Täuschung eines unter ihm weichendes Sitzes noch mehr gehoben wird.

Ein Acteur, der selbst kalt ist, übrigens aber nur Verstand und starkes Vermögen der Einbildungskraft besitzt, kann durch einen affectirten (gekünstelten) Affect oft mehr rühren, als durch den wahren. Ein ernstlich Verliebter ist in Gegenwart seiner Geliebten verlegen, ungeschickt und wenig einnehmend. Einer aber, der blos den Verliebten macht und sonst Talent hat, kann seine Rolle so natürlich spielen, dass er die arme Betrogene in seine Schlingen bringt; gerade darum, weil sein Herz unbefangen, sein Kopf klar und er also im ganzen Besitze des freien Gebrauchs seiner Geschicklichkeit und Kräfte ist, den Schein des Liebenden sehr natürlich nachzumachen.

Das gutmüthige (offenherzige) Lachen ist, (als zum Affect der Fröhlichkeit gehörend,) gesellig; das hämische (Grinsen) feindselig. Der Zerstreute, (wie Terrasson mit der Nachtmütze statt der Perrücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Ansehung der Wissenschaften, gravitätisch einherschreitend,) gibt oft zum ersteren Anlass; er wird belacht, darum aber doch nicht ausgelacht. Der nicht unverständige Sonderling wird belächelt, ohne dass es ihn was kostet; er lacht mit. — Ein mechanischer (geistloser) Lacher ist schal und macht die Gesellschaft schmacklos. Der darin gar nicht lacht, ist entweder grämlich oder pedantisch. — Kinder, vornehmlich Mädchen müssen früh zum frei-

müthigen ungezwungenen Lächeln gewöhnt werden; denn die Erheiterung der Gesichtszüge hiebei drückt sich nach und nach auch im Inneren ab und begründet eine Disposition zur Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Geselligkeit, welche diese Annäherung zur Tugend des Wohlwollens frühzeitig vorbereitet.

Einen in der Gesellschaft zum Stichblatt des Witzes (zum Besten) zu haben, ohne doch stachlicht zu sein (Spott ohne Anzüglichkeit), gegen den der Andere mit dem seinigen zu ähnlicher Erwiderung gerüstet und so ein fröhliches Lachen in sie zu bringen bereit ist, ist eine gutmüthige und zugleich cultivirende Belebung derselben. Geschieht dieses aber auf Kosten eines Einfaltspinsels, den man, wie einen Ball, dem Anderen zuschlägt, so ist das Lachen, als schadenfroh, wenigstens unfein, und geschieht es an einem Schmarotzer, der sich Schwelgens halber zum muthwilligen Spiele hingibt oder zum Narren machen lässt,[1] ein Beweis vom schlechten Geschmack sowohl, als stumpfen moralischen Gefühl derer, die darüber aus vollem Halse lachen können. Die Stelle eines Hofnarren aber, der zur wohlthätigen Erschütterung des Zwerchfelles der höchsten Person durch Anstichelung ihrer vornehmen Diener die Mahlzeit durch Lachen würzen soll, ist, wie man es nimmt, über und unter aller Kritik.

Von den Leidenschaften.[2]

§. 78.

Die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der Hang *(propensio)*. — Die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, ist der Instinct, (wie der Begattungstrieb, oder der Elterntrieb des des Thieres seine Junge zu schützen u. dgl.) — Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heisst Neigung *(inclinatio)*. — Die Neigung, durch welche die Vernunft gehindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft *(passio animi)*.

[1] 1. Ausg.: „hingibt (sich zum Narren machen zu lassen)"

[2] 1. Ausg.: „Vom Begehrungsvermögen."

Man sieht leicht ein, dass Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Ueberlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen, wie der Affect, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, — der Freiheit den grössten Abbruch thun, und wenn der Affect ein Rausch ist, die Leidenschaft eine Krankheit sei, welche alle Arzneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehende Gemüthsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt.

Man benennt die Leidenschaft mit dem Worte Sucht (Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht u. dgl.), ausser die der Liebe nicht, in dem Verliebtsein. Die Ursache ist, weil, wenn die letztere Begierde (durch den Genuss) befriedigt worden, die Begierde, wenigstens in Ansehung ebenderselben Person, zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenschaftliches Verliebtsein, (so lange der andere Theil in der Weigerung beharrt,) aber keine physische Liebe als Leidenschaft aufführen kann; weil sie in Ansehung des Objects nicht ein beharrliches Princip enthält. Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln Sie ist also jederzeit mit der Vernunft desselben verbunden und blosen Thieren kann man keine Leidenschaften beilegen; so wenig wie reinen Vernunftwesen. Ehrsucht, Rachsucht u. s. w., weil sie nie vollkommen befriedigt sind, werden eben darum unter die Leidenschaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel gibt.

§. 79.

Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt sein will und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlichpraktischen vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsatze: nicht einer Neigung zu gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, dass jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne. — Die Ehrbegierde eines Menschen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung seiner Neigung sein; aber der Ehrbegierige will doch auch von Andern geliebt sein, er bedarf gefälligen Umgang mit Anderen, Erhaltung seines Ver-

mögenszustandes u. dgl. mehr. Ist er nun aber leidenschaftlich-ehrbegierig, so ist er blind für diese Zwecke, wozu ihn doch seine Neigungen gleichfalls einladen, und dass er von Andern gehasst, oder im Umgange geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr läuft, — das übersieht er alles. Es ist Thorheit, (den Theil seines Zwecks zum Ganzen zu machen,) die der Vernunft selbst in ihrem formalen Princip gerade widerspricht.

Daher sind Leidenschaften nicht blos, wie die Affecten, unglückliche Gemüthsstimmungen, die mit vielen Uebeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch (der Form nach), sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blos pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich.

Der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachlässt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreissen kann; weil sie gleichsam schon mit seinen Gliedmassen verwachsen sind.

Gleichwohl haben die Leidenschaften auch ihre Lobredner gefunden, (denn wo finden die sich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundsätzen Platz genommen hat?) und es heisst: „dass nie etwas Grosses in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, und die Vorsehung selbst habe sie weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt.“ — Von den mancherlei Neigungen mag man wohl dieses zugestehen, derer, als eines natürlichen und thierischen Bedürfnisses, die lebende Natur, (selbst die des Menschen) nicht entbehren kann. Aber dass sie Leidenschaften werden dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt und sie in diesem Gesichtspunkt vorstellig zu machen, mag einem Dichter verziehen werden, (nämlich mit Pope zu sagen: „ist die Vernunft nun ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde“;) aber der Philosoph darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht um sie als eine provisorische Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche absichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte.

Eintheilung der Leidenschaften.

Sie werden in die Leidenschaften der natürlichen (angebornen), und die der aus der Cultur der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingetheilt.

Die Leidenschaften der **ersteren** Gattung sind die Freiheits- und Geschlechtsneigung, beide mit Affect verbunden. Die der **zweiten** Gattung sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, welche nicht mit dem Ungestüm eines Affects, sondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind. Jene können erhitzte *(passiones ardentes)*, diese, wie der Geiz, kalte Leidenschaften *(frigidae)* genannt werden. Alle Leidenschaften aber sind immer nur von Menschen auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Begierden, und man kann zu einem fruchtbaren Acker, oder dergleichen Kuh, zwar zur Benutzung derselben viel Neigung, aber keine Affection, (welche in der Neigung zur Gemeinschaft mit Anderen besteht,) haben; viel weniger eine Leidenschaft.

A.

Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft.

§. 80.

Sie ist die heftigste unter allen am Naturmenschen, in einem Zustande, da er es nicht vermeiden kann, mit Anderen in wechselseitige Ansprüche zu kommen.

Wer nur nach eines Anderen Wahl glücklich sein kann, (dieser mag nun so wohlwollend sein, als man immer will,) fühlt sich mit Recht unglücklich. Denn welche Gewährleistung hat er, dass sein mächtiger Nebenmensch in dem Urtheile über das Wohl mit dem seinen zusammenstimmen werde? — Der Wilde, (noch nicht an Unterwürfigkeit Gewöhnte) kennt kein grösseres Unglück, als in diese zu gerathen, und das mit Recht, so lange noch kein öffentliches Gesetz ihn sichert; bis ihn Disciplin allmählig dazu geduldig gemacht hat. Daher sein Zustand des beständigen Krieges, in der Absicht, Andere so weit wie möglich von sich entfernt zu halten und in Wüsteneien zertreut zu leben. Ja das Kind, welches sich nur eben dem mütterlichen Schoosse entwunden hat, scheint, zum Unterschiede von allen andern Thieren, blos deswegen mit lautem Geschrei in die Welt zu treten, weil es sein Unvermögen, sich

seiner Gliedmassen zu bedienen, für Zwang ansieht und so seinen Anspruch auf Freiheit, (wovon kein anderes Thier eine Vorstellung hat,) sofort ankündigt.* — Nomadische Völker, indem sie (als Hirtenvölker) an keinen Boden geheftet sind, z. B. die Araber, hängen stark an ihrer, obgleich nicht völlig zwangsfreien Lebensart und haben dabei einen so hohen Geist, mit Verachtung auf die sich anbauenden Völker herabzusehen, dass die davon unzertrennliche Mühseligkeit in Jahrtausenden sie davon nicht hat abwendig machen können. Blose Jagdvölker (Olenni-Tungusi[1]) haben sich gar durch dieses Freiheitsgefühl (von den andern mit ihnen verwandten Stämmen getrennt) wirklich veredelt. — So erweckt nicht allein der Freiheitsbegriff unter moralischen Gesetzen einen Affect, der Enthusiasmus genannt wird, sondern die blos sinnliche Vorstellung der äusseren Freiheit erhebt die Neigung, darin zu beharren oder sie zu erweitern, durch die Analogie mit dem Rechtsbegriffe bis zur heftigen Leidenschaft.

Man nennt bei blosen Thieren auch die heftigste Neigung (z. B. der Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft; weil sie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet und womit die Leidenschaft in Collision kommt; deren Ausbruch also dem Menschen zugerechnet werden kann. — Man sagt zwar von Menschen, dass sie gewisse

* Lucrez, als Dichter, wendet dieses in der That merkwürdige Phänomen im Thierreiche anders:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequom 'st
Quoi tantum'n vita restet transire malorum!

Diesen Prospect kann das neugeborne Kind nun wohl nicht haben; aber dass das Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm nicht vom körperlichen Schmerz, sondern von einer dunkeln Idee (oder dieser analogen Vorstellung) von Freiheit und der Hinderniss derselben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt sich durch die, ein paar Monate nach der Geburt, sich mit seinem Geschrei verbindenden Thränen; welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es sich gewissen Gegenständen zu nähern, oder überhaupt nur seinen Zustand zu verändern bestrebt ist und daran sich gehindert fühlt. — Dieser Trieb, seinen Willen zu haben und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet sich durch seinen Ton auch besonders aus und lässt eine Bösartigkeit hervorscheinen, welche die Mutter zu bestrafen sich genöthigt sieht; aber gewöhnlich durch noch heftigeres Schreien erwiedert wird. Ebendasselbe geschieht, wenn es durch seine eigene Schuld fällt. Die Jungen anderer Thiere spielen, die des Menschen zanken frühzeitig unter einander, und es ist, als ob ein gewisser Rechtsbegriff, (der sich auf die äussere Freiheit bezieht,) sich mit der Thierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmähigl erlernt werde.

[1] 1. Ausg.: „(wie die Olenni-Tungusi)"

Dinge leidenschaftlich lieben, (den Trunk, das Spiel, die Jagd,) oder hassen (z. B. den Bisam, den Branntwein); aber man nennt diese verschiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben so viel Leidenschaften, weil es nur so viel verschiedene Instincte, d. i. so vielerlei blos-Leidendes im Begehrungsvermögen sind und daher nicht nach den Objecten des Begehrungsvermögens, als Sachen, (deren es unzählige gibt,) sondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Missbrauchs, den Menschen von ihrer Person und Freiheit unter einander machen, da ein Mensch den anderen blos zum Mittel seiner Zwecke macht, classificirt zu werden verdienen. — Leidenschaften gehen eigentlich nur auf Menschen und können auch nur durch sie befriedigt werden.

Diese Leidenschaften sind Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht.

Da sie Neigungen sind, welche blos auf den Besitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen, so haben sie insofern den Anstrich der Vernunft: nämlich der Idee eines mit der Freiheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können, nachzustreben. Der Besitz der Mittel zu beliebigen Absichten reicht allerdings viel weiter, als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung. — Sie können auch daher Neigungen des Wahnes genannt werden, welcher darin besteht: die blose Meinung Anderer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleich zu schätzen.

B.

Von der Rachbegierde als Leidenschaft.

§. 81.

Da Leidenschaften nur von Menschen auf Menschen gerichtete Neigungen sein können, sofern diese auf mit einander zusammenstimmende oder einander widerstreitende Zwecke gerichtet, d. i. Liebe oder Hass sind; der Rechtsbegriff aber, weil er unmittelbar aus dem Begriff der äusseren Freiheit hervorgeht, weit wichtiger und den Willen weit stärker bewegender Antrieb ist, als der des Wohlwollens; so ist der Hass aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachbegierde eine Leidenschaft, welche aus der Natur des Menschen unwiderstehlich hervorgeht und, so bösartig sie auch ist, doch die Maxime der Vernunft, vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene ist, mit der Nei-

gung verflochten und eben dadurch eine der heftigsten und am tiefsten sich einwurzelnden Leidenschaften; die, wenn sie erloschen zu sein scheint, doch immer noch ingeheim einen Hass, Groll genannt, als ein unter der Asche glimmendes Feuer überbleiben lässt.

Die Begierde, in einem Zustande mit seinen Mitmenschen und in Verhältniss zu ihnen zu sein, da Jedem das zu Theil werden kann, was das Recht will, ist freilich keine Leidenschaft, sondern ein Bestimmungsgrund der freien Willkühr durch reine praktische Vernunft. Aber die Erregbarkeit derselben durch blose Selbstliebe, d. i. nur zu seinem Vortheil, nicht zum Behufe einer Gesetzgebung für Jedermann, ist sinnlicher Antrieb des Hasses, nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten; welche Neigung, (zu verfolgen und zu zerstören,) da ihr eine Idee, obzwar freilich selbstsüchtig angewandt, zum Grund liegt, die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenschaft der Wiedervergeltung verwandelt, die oft bis zum Wahnsinne heftig ist, sich selbst dem Verderben auszusetzen, wenn nur der Feind demselben nicht entrinnt und (in der Blutrache) diesen Hass gar selbst zwischen Völkerschaften erblich zu machen; weil, wie es heisst, das Blut des Beleidigten aber noch nicht Gerächten, schreie, bis das unschuldig vergossene Blut wieder durch Blut, — sollte es auch das eines seiner unschuldigen Nachkommen sein, — abgewaschen wird.

C.

Von der Neigung zum Vermögen, Einfluss überhaupt auf andere Menschen zu haben.

§. 82.

Diese Neigung nähert sich am meisten der technisch-praktischen Vernunft, d. i. der Klugheitsmaxime. — Denn anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen, um sie nach seinen Absichten lenken und bestimmen zu können, ist beinahe eben so viel, als im Besitz Anderer, als bloser Werkzeuge seines Willens zu sein. Kein Wunder, dass das Streben nach einem solchen Vermögen, auf Andere Einfluss zu haben, Leidenschaft wird.

Dieses Vermögen enthält gleichsam eine dreifache Macht in sich: Ehre, Gewalt und Geld; durch die, wenn man in Besitz derselben ist, man jedem Menschen, wenn nicht durch einen dieser Einflüsse, doch

durch den andern beikommen und ihn zu seinen Absichten brauchen kann. — Die Neigungen hiezu, wenn sie Leidenschaften werden, sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Freilich dass hier der Mensch der Geck (Betrogene) seiner eigenen Neigungen wird und im Gebrauche solcher Mittel seinen Endzweck verfehlt; aber wir reden hier auch nicht von Weisheit, welche gar keine Leidenschaften verstattet, sondern nur von der Klugheit, mit welcher man die Narren handhaben kann.

Die Leidenschaften überhaupt aber, so heftig sie auch immer, als sinnliche Triebfedern, sein mögen, sind doch in Ansehung dessen, was die Vernunft dem Menschen vorschreibt, lauter Schwächen. Daher das Vermögen des gescheuten Mannes, jene zu seinen Absichten zu gebrauchen, verhältnissmässig desto kleiner sein darf, je grösser die Leidenschaft ist, die den andern Menschen beherrscht.

Ehrsucht ist die Schwäche der Menschen, wegen der man auf sie durch ihre Meinung, Herrschsucht durch ihre Furcht und Habsucht durch ihr eigenes Interesse Einfluss haben kann. — Allerwärts ein Sklavensinn, durch den, wenn sich ein Anderer desselben bemächtigt, er das Vermögen hat, ihn durch seine eigenen Neigungen zu seinen Absichten zu gebrauchen. — Das Bewusstsein aber dieses Vermögens an sich und des Besitzes der Mittel, seine Neigungen zu befriedigen, erregt die Leidenschaft mehr noch, als der Gebrauch derselben.

a.
Ehrsucht.

§. 83.

Sie ist nicht Ehrliebe, eine Hochschätzung, die der Mensch von Anderen, wegen seines inneren (moralischen) Werthes, erwarten darf, sondern Bestreben nach Ehrenruf, wo es am Schein genug ist. Man darf dem Hochmuth, (einem Ansinnen an Andere, sich selbst in Vergleichung mit uns selbst, gering zu schätzen, eine Thorheit, die ihrem eigenen Zweck zuwiderhandelt,) — diesem Hochmuth, sage ich, darf man nur schmeicheln, so hat man durch diese Leidenschaft des Thoren über ihn Gewalt. Schmeichler*, Jaherren, die einem bedeuten-

* Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heissen sollen, (einen, der sich schmiegt und biegt,) um einen einbilderischen Mächtigen, selbst durch

den Manne gern das grosse Wort einräumen, nähren diese ihn schwach machende Leidenschaft und sind die Verderber der Grossen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben.

Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zwecke entgegenhandelnde Ehrbegierde, und kann nicht als ein absichtliches Mittel, andere Menschen, (die er von sich abstösst,) zu seinen Zwecken zu gebrauchen, angesehen werden; vielmehr ist der Hochmüthige das Instrument der Schelme, Narr genannt. Einstmals fragte mich ein sehr vernünftiger, rechtschaffener Kaufmann: „warum der Hochmüthige auch jederzeit niederträchtig sei," (jener hatte nämlich die Erfahrung gemacht, dass der mit seinem Reichthum, als überlegener Handelsmacht, Grossthuende, beim nachher eingetretenen Verfall seines Vermögens, sich auch kein Bedenken machte, zu kriechen.) Meine Meinung war diese: dass, da der Hochmuth das Ansinnen an einen Anderen ist, sich selbst, in Vergleichung mit jenem, zu verachten, ein solcher Gedanke aber Niemand in den Sinn kommen kann, als nur dem, welcher sich selbst zu Niederträchtigkeit bereit fühlt, der Hochmuth an sich schon von der Niederträchtigkeit solcher Menschen ein nie trügendes vorbedeutendes Kennzeichen abgebe.

b.

Herrschsucht.

Diese Leidenschaft ist an sich ungerecht und ihre Aeusserung bringt alles wider sich auf. Sie fängt aber von der Furcht an, von Andern beherrscht zu werden und ist darauf bedacht, sich bei Zeiten in den Vortheil der Gewalt über sie zu setzen; welches doch ein missliches und ungerechtes Mittel dazu ist, andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen; weil es theils den Widerstand aufruft und unklug, theils der Freiheit unter Gesetzen, worauf Jedermann Anspruch machen kann, zuwider und ungerecht ist. — Was die mittelbare Beherrschungskunst betrifft, z. B. die des weiblichen Geschlechtes durch Liebe, die es dem männlichen gegen sich einflösst, dieses zu seinen[1] Absichten zu

seinen Hochmuth, nach Belieben zu leiten; so wie das Wort Heuchler, (eigentlich sollte es Häuchler geschrieben werden,) einen, seine fromme Demuth vor einem vielvermögenden Geistlichen durch in seine Rede gemischte Stossseufzer vorspiegelnden Betrüger — hat bedeuten sollen.

[1] 1. Ausg.: „ihren"

brauchen, so ist sie unter jenem Titel nicht mit begriffen; weil sie keine Gewalt bei sich führt, sondern den Unterthänigen durch seine eigenen Neigungen[1] zu beherrschen und zu fesseln weiss. — Nicht als ob der weibliche Theil unserer Gattung von der Neigung, über den männlichen zu herrschen, frei wäre, (wovon gerade das Gegentheil wahr ist,) sondern weil es sich nicht desselben Mittels zu dieser Absicht, als das männliche bedient; nämlich nicht des Vorzuges der Stärke, (als welche hier unter dem Worte herrschen gemeint ist,) sondern der Reize, welche eine Neigung des anderen Theiles, beherrscht zu werden, in sich enthält.

c.

Habsucht.

Geld ist die Loosung, und wen Plutus begünstigt, vor dem öffnen sich alle Pforten, die vor dem minder Reichen verschlossen sind. Die Erfindung dieses Mittels, welches sonst keine Brauchbarkeit hat, (wenigstens nicht haben darf,) als blos zum Verkehr des Fleisses der Menschen, hiemit aber auch alles Physischguten unter ihnen zu dienen, vornehmlich nachdem es durch Metalle repräsentirt wird, hat eine Habsucht hervorgebracht, die zuletzt, auch ohne Genuss, in dem blosen Besitze, selbst mit Verzichtthuung (des Geizigen) auf allen Gebrauch, eine Macht enthält, von der man glaubt, dass sie den Mangel jeder anderen zu ersetzen hinreichend sei. Diese ganz geistlose, wenngleich nicht immer moralisch verwerfliche, doch blos mechanisch geleitete Leidenschaft, welche vornehmlich dem Alter (zum Ersatz seines natürlichen Unvermögens) anhängt und die jenem allgemeinen Mittel, seines grossen Einflusses halber, auch schlechthin den Namen eines Vermögens verschafft hat, ist eine solche, die, wenn sie eingetreten ist, keine Abänderung verstattet und, wenn die erste der dreien gehasst, die zweite gefürchtet, sie, als die dritte, verachtet macht.*

[1] 1. Ausg.: „eigene Neigung"

* Hier ist die Verachtung im moralischen Sinne zu verstehen; denn im bürgerlichen, wenn es sich zutrifft, dass, wie Pope sagt: „der Teufel in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wucherer in den Schooss fällt und sich seiner Seele bemächtigt," bewundert vielmehr der grosse Haufe den Mann, der so grosse Handelsweisheit beweiset.

Von der Neigung des Wahnes als Leidenschaft.

§. 84.

Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verstehe ich die innere praktische Täuschung, das Subjective in der Bewegursache für objectiv zu halten. — Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im blosen Geniessen das Gefühl des Lebens gar einbüsse. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohlthätig dem von Natur faulen Menschen Gegenstände, seiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäft unternimmt, doch genug zu schaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobei das Interesse, was er dann nimmt, ein Interesse des blosen Wahnes ist und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn (das Subject) zu seinem Zwecke spornt; indessen dass dieser in der Ueberredung steht (objectiv), sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben. — Diese Neigungen des Wahnes sind, gerade darum, weil die Phantasie dabei Selbstschöpferin ist, dazu geeignet, um im höchsten Grade leidenschaftlich zu werden, vornehmlich wenn sie auf einen Wettstreit der Menschen angelegt sind.

Die Spiele des Knaben im Ballschlagen, Ringen, Wettrennen, Soldatenspielen; — weiterhin des Mannes im Schach- und Kartenspiel, (wo in der einen Beschäftigung der blose Vorzug des Verstandes, in der zweiten zugleich der baare Gewinn beabsichtigt wird;) endlich des Bürgers, der in öffentlichen Gesellschaften mit Faro oder Würfeln sein Glück versucht, — werden insgesammt unwissentlich von der weiseren Natur zu Wagstücken, ihre Kräfte im Streit mit Anderen zu versuchen, angespornt; eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Zwei solche Streiter glauben, sie spielen unter sich, in der That aber spielt die Natur mit beiden, wovon sie die Vernunft klar überzeugen kann, wenn sie bedenken, wie schlecht die von ihnen gewählten Mittel zu ihrem Zwecke passen. — Aber das Wohlbefinden während dieser Erregung, weil es sich mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahnes verschwistert, ist eben darum die Ursache eines Hanges zur heftigsten und lange dauernden Leidenschaft. *

* Ein Mann in Hamburg, der ein ansehnliches Vermögen daselbst verspielt hatte, brachte nun seine Zeit mit Zusehen der Spielenden zu. Ihn fragte ein Anderer, wie

Neigungen des Wahnes machen den schwachen Menschen abergläubisch und den Abergläubigen schwach, d. i. geneigt, von Umständen, die keine Natur*u*rsachen (etwas zu fürchten oder zu hoffen) sein können, dennoch interessante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fischer, auch Spieler (vornehmlich in Lotterien) sind abergläubisch und der Wahn, der zu der Täuschung: das Subjective für objectiv, die Stimmung des inneren Sinnes für Erkenntniss der Sache selbst zu nehmen, verleitet, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich.

Von dem höchsten physischen Gut.

§. 85.

Der grösste Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist, im gesunden Zustande, Ruhe nach der Arbeit. — Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zustande ist Faulheit. — Doch ist eine etwas lange Weigerung, wiederum an seine Geschäfte zu gehen, und das süsse *far niente* zur Kräftensammlung darum noch nicht Faulheit; weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich beschäftigt sein kann, und auch der Wechsel der Arbeiten, ihrer specifischen Beschaffenheit nach, zugleich so vielfältige Erholung ist; dahingegen an eine schwere unvollendet gelassene Arbeit wieder zu gehen, ziemliche Entschlossenheit erfordert.

Unter den drei Lastern: Faulheit, Feigheit und Falschheit, scheint das erstere das verächtlichste zu sein. Allein in dieser Beurtheilung kann man dem Menschen oft sehr unrecht thun. Denn die Natur hat auch den Abscheu vor anhaltender Arbeit manchem Subject weislich in seinen für ihn sowohl, als Andere heilsamen Instinct gelegt; weil dieses etwa keinen langen oder oft wiederholten Kräftenaufwand ohne Erschöpfung vertrug, sondern gewisser Pausen der Erholung bedurfte. Demetrius hätte daher nicht ohne Grund immer auch dieser Unholdin (der Faulheit) einen Altar bestimmen können; indem, wenn nicht Faulheit noch dazwischen träte, die rastlose Bosheit weit mehr Uebels, als jetzt noch ist, in der Welt verüben würde;[1] wenn nicht Feigheit sich

ihm zu Muthe wäre, wenn er daran dächte, ein solches Vermögen einmal gehabt zu haben. Der Erstere antwortete: „wenn ich es noch einmal besässe, so wüsste ich doch nicht, es auf angenehmere Art anzuwenden."

[1] 1. Ausg.: „verübt"

der Menschen erbarmte, der kriegerische Blutdurst die Menschen bald aufreiben würde, und, wäre nicht Falschheit, (da nämlich unter vielen, sich zum Complott vereinigenden Bösewichtern in grosser Zahl [z. B. in einem Regiment] immer einer sein wird, der es verräth,) bei der angebornen Bösartigkeit der menschlichen Natur ganze Staaten bald gestürzt sein würden.

Die stärksten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unsichtbar das menschliche Geschlecht durch eine höhere, das physische Weltbeste allgemein besorgende Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne dass menschliche Vernunft dazu hinwirken darf, sind Liebe zum Leben, und Liebe zum Geschlecht; die erstere, um das Individuum, die zweite, um die Species zu erhalten, da dann durch Vermischung der Geschlechter im Ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung fortschreitend erhalten wird, ungeachtet diese absichtlich an ihrer eigenen Zerstörung (durch Kriege) arbeitet; welche doch die immer an Cultur wachsenden vernünftigen Geschöpfe, selbst mitten in Kriegen, nicht hindert, dem Menschengeschlechte in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospect unzweideutig vorzustellen.

Von dem höchsten moralisch-physischen Gut.

§. 86.

Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische können nicht zusammen gemischt werden;[1] denn so würden sie sich neutralisiren und zum Zwecke der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigungen zum Wohlleben und zur Tugend im Kampfe mit einander, und Einschränkung des Princips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstossend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellectuellen Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel (*reagentia*) bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung ist, die, mit einander vereinigt, den Genuss einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.

[1] Der Anfang dieses § lautet in der 1. Ausg.: „Beide können nicht zusammen gemischt werden;" u. s. w.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des ersteren an; denn da fordert einer viel, der Andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu sein dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz des letzteren eingeschränkt werden soll.

Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss, prahlerisch, durch Verschwendung erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf, Tugend zu sein, und ist ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch thut.

Musik, Tanz und Spiel machen eine sprachlose Gesellschaft aus, (denn die wenigen Worte, die zum letzteren nöthig sind, begründen keine Conversation, welche wechselseitige Mittheilung der Gedanken fordert.) Das Spiel, welches, wie man vorgibt, nur zur Ausfüllung des Leeren der Conversation nach der Tafel dienen soll, ist doch gemeiniglich die Hauptsache; als Erwerbmittel, wobei Affecten stark bewegt werden, wo eine gewisse Convention des Eigennutzes, einander mit der grössten Höflichkeit zu plündern, errichtet und ein völliger Egoismus, so lange das Spiel dauert, zum Grundsatze gelegt wird, den keiner verleugnet; von welcher Conversation, bei aller Cultur, die sie in seinen Manieren bewirken mag, die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend, und hiemit die wahre Humanität schwerlich sich wahre Beförderung versprechen dürfte.

Das Wohlleben, was zu der letzteren noch am besten zusammenzustimmen scheint, ist eine gute Mahlzeit in guter (und, wenn es sein kann, auch abwechselnder) Gesellschaft; von der Chesterfield sagt: dass sie nicht unter der Zahl der Grazien und auch nicht über die der Musen sein müsse.*

Wenn ich eine Tischgesellschaft aus lauter Männern von Geschmack (ästhetisch vereinigt) nehme,** so wie sie nicht blos gemeinschaftlich

* Zehn an einem Tische; weil der Wirth, der die Gäste bedient, sich nicht mitzählt.

** An einer festlichen Tafel, an welcher die Anwesenheit der Dame die Freiheit der Herren von selbst aufs Gesittete einschränkt, ist eine bisweilen sich ereignende

eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu geniessen die Absicht haben, (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann;) so muss diese kleine Tischgesellschaft nicht sowohl die leibliche Befriedigung, — die ein Jeder auch für sich allein haben kann, — sondern das gesellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu sein scheinen muss, zur Absicht haben; wo dann jene Zahl eben hinreichend ist, um die Unterredung nicht stocken, oder auch in abgesonderten kleinen Gesellschaften mit dem nächsten Beisitzer sich theilen zu lassen, befürchtet werden darf. Das Letztere ist gar kein Conversationsgeschmack, der immer Cultur bei sich führen muss, wo immer Einer mit Allen, (nicht blos mit seinem Nachbar) spricht; da hingegen die sogenannten festlichen Tractamente (Gelag und Abfütterung) ganz geschmacklos sind. Es versteht sich hiebei von selbst, dass in allen Tischgesellschaften, selbst denen an einer Wirthstafel, das, was daselbst von einem indiscreten Tischgenossen zum Nachtheil eines Abwesenden öffentlich gesprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch ausser dieser Gesellschaft gehöre und nachgeplaudert werden dürfe. Denn ein jedes Symposium hat, auch ohne einen besonderen dazu getroffenen Vertrag, eine gewisse Heiligkeit und Pflicht zur Verschwiegenheit bei sich, in Ansehung dessen, was dem Mitgenossen der Tischgesellschaft nachher Ungelegenheit ausser derselben verursachen könnte; weil ohne dieses Vertrauen das der moralischen Cultur selbst so zuträgliche Vergnügen in Gesellschaft, und selbst diese Gesellschaft zu geniessen, vernichtet werden würde. — Daher würde ich, wenn von meinem besten Freunde in einer so genannten öffentlichen Gesellschaft, (denn eigentlich ist eine noch so grosse Tischgesellschaft immer nur Privatgesellschaft, und nur die staatsbürgerliche überhaupt in der Idee ist öffentlich,) — ich würde, sage ich, wenn von ihm etwas Nachtheiliges gesprochen würde, ihn zwar vertheidigen, und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Härte und Bitterkeit des Aus-

plötzliche Stille ein schlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem keiner sich getraut, etwas Neues, zur Fortsetzung des Gesprächs Schickliches hineinzuspielen; weil er es nicht aus der Luft greifen, sondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber interessant sein muss, hernehmen soll. Eine einzige Person, vornehmlich wenn es die Wirthin des Hauses ist, kann diese Stockung oft allein verhüten und die Conversation im beständigen Gange erhalten; dass sie nämlich, wie in einem Concert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beschliesst und eben dadurch desto gedeihlicher ist; gleich dem Gastmahle des Plato, von dem der Gast sagte: „deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man sie geniesst, sondern auch, so oft man an sie denkt.“

drucks mich seiner annehmen, mich aber nicht zum Werkzeuge brauchen lassen, diese üble Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den sie angeht. — Es ist nicht blos ein geselliger Geschmack, der die Conversation leiten muss, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen.

Hier ist etwas Analogisches im Vertrauen zwischen Menschen, die mit einander an einem Tische speisen, mit alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bei dem der Fremde, sobald er jenem nur einen Genuss (einen Trunk Wasser) in seinem Zelte hat ablocken können, auch auf seine Sicherheit rechnen kann; oder wenn der russischen Kaiserin Salz und Brod von den aus Moskau ihr entgegenkommenden Deputirten gereicht wurde, und sie durch den Genuss desselben sich auch vor aller Nachstellung durchs Gastrecht gesichert halten konnte. — Das Zusammenspeisen an einem Tische wird aber als die Förmlichkeit eines solchen Vertrags der Sicherheit angesehen.

Allein zu essen *(solipsismus convictorii)* ist für einen philosophirenden Gelehrten ungesund;* nicht Restauration, sondern, (vornehmlich, wenn es gar einsames Schwelgen wird,) Exhaustion; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der geniessende Mensch, der im Denken während der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmählig die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse ihm durch seine abwechselnden Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet, welchen er selbst nicht hat ausspüren dürfen.

* Denn der Philosophirende muss seine Gedanken fortdauernd bei sich herumtragen, um durch vielfältige Versuche ausfindig zu machen, an welche Principien er sie systematisch anknüpfen solle, und die Ideen, weil sie nicht Anschauungen sind, schweben gleichsam in der Luft ihm vor. Der historisch- oder mathematisch-Gelehrte kann sie dagegen vor sich hinstellen, und so sie, mit der Feder in der Hand, allgemeinen Regeln der Vernunft gemäss, doch gleich als Facta, empirisch ordnen, und so, weil das Vorige in gewissen Punkten ausgemacht ist, den folgenden Tag die Arbeit von da fortsetzen, wo er sie gelassen hatte. — Was den Philosophen betrifft, so kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wissenschaften, d. i. nicht als Gelehrten, sondern muss ihn als Weisheitsforscher betrachten. Es ist die blose Idee von einer Person, die den Endzweck alles Wissens sich praktisch und (zum Behuf desselben) auch theoretisch zum Gegenstande macht, und man kann diesen Namen nicht im Plural, sondern nur im Singular brauchen (der Philosoph urtheilt so oder so); weil er eine blose Idee bezeichnet, Philosophen aber zu nennen eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch absolute Einheit ist.

Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zusammenhalten der Gäste *(coenam ducere)* abgezweckt ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räsonniren und 3) Scherzen. — A. Die Neuigkeiten des Tages, zuerst einheimische, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. — B. Wenn dieser erste Appetit befriedigt ist, so wird die Gesellschaft schon lebhafter; denn weil beim Vernünfteln Verschiedenheit der Beurtheilung über ein und dasselbe auf die Bahn gebrachte Object schwerlich zu vermeiden ist, und Jeder doch von der seinigen eben nicht die geringste Meinung hat; so erhebt sich ein Streit, der den Appetit für Schüssel und Bouteille rege, und nach dem Maasse der Lebhaftigkeit dieses Streits und der Theilnahme an demselben, auch gedeihlich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art von Arbeit und Kraftanstrengung ist, diese aber durch einen, während desselben ziemlich reichlichen Genuss, endlich beschwerlich wird; so fällt die Unterredung natürlicher Weise auf das blose Spiel des Witzes, zum Theil auch dem anwesenden Frauenzimmer zu gefallen; auf welches die kleinen muthwilligen, aber nicht beschämenden Angriffe auf ihr Geschlecht die Wirkung thun, sich in ihrem Witz selbst vortheilhaft zu zeigen, und so endigt die Mahlzeit mit Lachen; welches, wenn es laut und gutmüthig ist, die Natur durch Bewegung des Zwerchfells und der Eingeweide ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung, als zum körperlichen Wohlbefinden bestimmt hat; indessen dass die Theilnehmer am Gastmahle, Wunder wie viel! Geistescultur in einer Absicht der Natur zu finden wähnen. — Eine Tafelmusik bei einem festlichen Schmause grosser Herren ist das geschmackloseste Unding, was die Schwelgerei immer ausgesonnen haben mag.

Die Regeln eines geschmackvollen Gastmahls, das die Gesellschaft animirt, sind: a) Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der Alle interessirt und immer Jemanden Anlass gibt, etwas schicklich hinzuzusetzen. b) Keine tödtliche Stille, sondern nur augenblickliche Pause in der Unterredung entstehen zu lassen. c) Den Gegenstand nicht ohne Noth zu variiren und von einer Materie zu einer andern abzuspringen; weil das Gemüth am Ende des Gastmahls wie am Ende eines Drama, (dergleichen auch das zurückgelegte ganze Leben des vernünftigen Menschen ist,) sich unvermeidlich mit der Rückerinnerung der mancherlei Acte des Gesprächs beschäftigt; wo denn, wenn es keinen Faden des Zusammenhangs herausfinden kann, es sich verwirrt fühlt und in der Cultur nicht

fortgeschritten, sondern eher rückgängig geworden zu sein, mit Unwillen inne wird. — Man muss einen Gegenstand, der unterhaltend ist, beinahe erschöpfen, ehe man zu einem anderen übergeht und beim Stocken des Gesprächs etwas anderes damit Verwandtes zum Versuch in die Gesellschaft unbemerkt zu spielen verstehen; so kann ein Einziger in der Gesellschaft unbemerkt und unbeneidet diese Leitung der Gespräche übernehmen. d) Keine Rechthaberei weder für sich, noch für die Mitgenossen der Gesellschaft entstehen oder dauern zu lassen; vielmehr da diese Unterhaltung kein Geschäft, sondern nur Spiel sein soll, jene Ernsthaftigkeit durch einen geschickt angebrachten Scherz abwenden. e) In dem ernstlichen Streite, der gleichwohl nicht zu vermeiden ist, sich selbst und seinen Affect sorgfältig so in Disciplin zu erhalten, dass wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; wobei es[1] mehr auf den Ton, (der nicht schreihälsig oder arrogant sein muss,) als auf den Inhalt des Gesprächs ankommt; damit keiner der Mitgäste mit dem anderen entzweiet aus der Gesellschaft in die Häuslichkeit zurückkehre.

So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch csheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit dem Reinmoralischen vergleicht, so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist. — Der Purismus des Cynikers und die Fleischestödtung des Anachoreten, ohne gesellschaftliches Wohlleben, sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend; sondern, von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch machen.

[1] 1. Ausg.: „welches“

[illegible], sondern eine rückgängig geworden zu sein mit [illegible] lassen wird. — Man muss einen Unterschied, der [illegible], als man an einem Anderen hingeht, und [illegible] Gesellschaft [illegible] Verwandtes zum Vorzug, in die Gesellschaft [illegible] der Künstler in die Gesellschaft [illegible] und unbedingt diese Leitung der Gesellschaft vernehmen. [illegible] werden für sich, [illegible] für die Vorgesetzte der Gesellschaft entstehen oder [illegible] diese Unterstellung kein Übel, sondern nur [illegible] Fähigkeit durch eine geschickt angebrachte Ordnung anwenden. [illegible] Stelle, die [illegible] sich selbst und [illegible], ohne [illegible] Achtung und Würde [illegible], welche [illegible], die nicht [illegible] dem Inhalt des [illegible] mit ihm [illegible] aus der Gesellschaft in die [illegible]

[illegible] unbedeutend diese Gesetze [illegible] Menschheit [illegible], wenn man sie mit [illegible] vergleicht, so ist doch alles, was Gesellschaft [illegible], wenn es auch unter [illegible] oder Maschinen [illegible] die [illegible] Art [illegible], welche [illegible] — Die [illegible] des [illegible] und die [illegible], ohne [illegible] und [illegible] der [illegible], [illegible] Anspruch machen.

Der

Anthropologie

zweiter Theil.

Die anthropologische Charakteristik.

Von der Art, das Innere des Menschen aus dem
Aeusseren zu erkennen.

Eintheilung.

1) Der Charakter der Person, 2) der Charakter des Geschlechts, 3) der Charakter des Volks, 4) der Charakter der Gattung.

A. Der Charakter der Person.

§. 87.

In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre *(semiotica universalis)* des Worts Charakter in zweifacher Bedeutung, da man theils sagt: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter; theils er hat überhaupt einen Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger oder gar keiner sein kann. Das Erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen, oder Naturwesens; das Zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens. Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiss, wessen man sich, nicht etwa von seinem Instinct, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter. — Daher kann man in der Charakteristik, ohne Tautologie, in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart, und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart eintheilen. — Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen lässt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist.

I.

Von dem Naturell.

Der Mensch hat ein gut Gemüth, bedeutet: er ist nicht störrisch, sondern nachgebend; er wird zwar aufgebracht, aber leicht besänftigt

und hegt keinen Groll (ist negativ-gut). — Dagegen, um von ihm sagen zu können: „er hat ein gut Herz," ob dieses zwar auch zur Sinnesart gehört, will schon mehr sagen. Es ist ein Antrieb zum Praktisch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundsätzen verübt wird, so: dass der Gutmüthige und Gutherzige beides Leute sind, die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will. — Und so geht das Naturell mehr (subjectiv) aufs Gefühl der Lust oder Unlust, wie ein Mensch vom andern afficirt wird, (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben,) als (objectiv) aufs Begehrungsvermögen; wo das Leben sich nicht blos im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Thätigkeit, äusserlich, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. In dieser Beziehung besteht nun das Temperament, welches von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Disposition noch unterschieden werden muss; weil dieser keine Naturanlage, sondern blose Gelegenheitsursachen zum Grunde liegen.

II.

Vom Temperament.

Physiologisch betrachtet, versteht man, wenn vom Temperament die Rede ist, die körperliche Constitution (den starken oder schwachen Bau) und Complexion (das Flüssige, durch die Lebenskraft gesetzmässig Bewegliche im Körper; worin die Wärme oder Kälte in Bearbeitung dieser Säfte mit begriffen ist).

Psychologisch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene, von der Blutbeschaffenheit entlehnte Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Ursachen, (worunter das Blut die vornehmste ist,) vorgestellt.

Da ergibt sich nun, dass die Temperamente, die wir blos der Seele beilegen, doch wohl ingeheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen; — ferner dass, da sie erstlich die Obereintheilung derselben in Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit zulassen, zweitens jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft *(intensio)* oder Abspannung *(remissio)* derselben verbunden werden kann, — gerade nur vier einfache Temperamente, (wie in den vier syllogistischen Figuren durch den *medius terminus)* aufgestellt werden

können: das sanguinische, das melancholische, das cholerische und das phlegmatische; wodurch dann die alten Formen beibehalten werden können, und nur eine, dem Geist dieser Temperamentenlehre angepasste, bequemere Deutung erhalten.

Hiebei dient der Ausdruck der Blutbeschaffenheit nicht dazu: die Ursache der Phänomene des sinnlich afficirten Menschen anzugeben, — es sei nach der Humoral- oder der Nervenpathologie, sondern sie nur den beobachteten Wirkungen nach zu classificiren; denn man verlangt nicht vorher zu wissen, welche chemische Blutmischung es sei, die zur Benennung einer gewissen Temperamentseigenschaft berechtige, sondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menschen zusammenstellt, um für ihn den Titel einer besonderen Klasse schicklich anzugeben.

Die Obereintheilung der Temperamentslehre kann also die sein: in Temperamente des Gefühls[1] und Temperamente der Thätigkeit, und diese kann durch Untereintheilung wiederum in zwei Arten zerfallen, die zusammen die vier Temperamente geben. — Zu den Temperamenten des **Gefühls**[2] zähle ich nun das sanguinische, A, und sein Gegenstück, das melancholische, B. — Das erstere hat nun die Eigenthümlichkeit, dass die Empfindung schnell und stark afficirt wird, aber nicht tief eindringt, (nicht dauerhaft ist;) dagegen in dem zweiten die Empfindung weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt. Hierin muss man diesen Unterschied der Temperamente des Gefühls, und nicht in den Hang zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit setzen. Denn der Leichtsinn des Sanguinischen disponirt zur Lustigkeit, der Tiefsinn dagegen, der über einer Empfindung brütet, benimmt dem Frohsinne seine leichte Veränderlichkeit, ohne darum eben Traurigkeit zu bewirken. — Weil aber alle Abwechselung, die man in seiner Gewalt hat, das Gemüth überhaupt belebt und stärkt, so ist der, welcher alles, was ihm begegnet, auf die leichte Achsel nimmt, wenngleich nicht weiser, doch gewiss glücklicher, als der an Empfindungen klebt, die seine Lebenskraft starren machen.

[1] 1. Ausg.: „der Empfindung"

[2] 1. Ausg.: „der Empfindung." In der folgenden Ueberschrift bezeichnet aber auch die 1. Ausg. diese Klasse als „Temperamente des Gefühls."

I.

Temperamente des Gefühls.

A.

Das sanguinische Temperament des Leichtblütigen.

Der Sanguinische gibt seine Sinnesart an folgenden Aeusserungen zu erkennen. Er ist sorglos und von guter Hoffnung; gibt jedem Dinge für den Augenblick eine grosse Wichtigkeit, und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verspricht ehrlicher Weise, aber hält nicht Wort; weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend sein werde. Er ist gutmüthig genug, Anderen Hülfe zu leisten, ist aber ein schlimmer Schuldner und verlangt immer Fristen. Er ist ein guter Gesellschafter, scherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gern grosse Wichtigkeit geben, *(vive la bagatelle!)* und hat alle Menschen zu Freunden. Er ist gewöhnlich kein böser Mensch, aber ein schlimm zu bekehrender Sünder, den zwar etwas sehr reuet, der aber diese Reue, (die nie ein Gram wird,) bald vergisst. Er ermüdet unter Geschäften und ist doch rastlos beschäftigt in dem, was blos Spiel ist; weil dieses Abwechselung bei sich führt und das Beharren seine Sache nicht ist.

B.

Das melancholische Temperament des Schwerblütigen.

Der zur Melancholie Gestimmte, (nicht der Melancholische; denn das bedeutet einen Zustand, nicht den blosen Hang zu einem Zustande,) gibt allen Dingen, die ihn selbst angehen, eine grosse Wichtigkeit; findet allerwärts Ursache zu Besorgnissen und richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Schwierigkeiten; so wie dagegen der Sanguinische von der Hoffnung des Gelingens anhebt, daher jener auch tief, sowie dieser nur oberflächlich denkt. Er verspricht schwerlich; weil ihm das Worthalten theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich ist. Nicht dass dieses alles aus moralischen Ursachen geschähe, (denn es ist hier von sinnlichen Triebfedern die Rede,) sondern weil ihm das Widerspiel Ungelegenheit, und ihn eben darum besorgt, misstrauisch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohsinn unempfänglich macht. —

Uebrigens ist diese Gemüthsstimmung, wenn sie habituell ist, doch der des Menschenfreundes, welche mehr ein Erbtheil des Sanguinischen ist, wenigstens dem Anreize nach, entgegen; weil der, welcher selbst die Freude entbehren muss, sie schwerlich Anderen gönnen wird.

II.

Temperamente der Thätigkeit.

C.

Das cholerische Temperament des Warmblütigen.

Man sagt von ihm: er ist hitzig; brennt schnell auf, wie Strohfeuer; lässt sich durch Nachgeben des Andern bald besänftigeu, zürnt alsdann, ohne zu hassen, und liebt wohl gar den noch desto mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Thätigkeit ist rasch, aber nicht anhaltend. — Er ist geschäftig, aber unterzieht sich selbst ungern den Geschäften, eben darum, weil er es nicht anhaltend ist, und macht also gern den blosen Befehlshaber, der sie leitet, aber selbst nicht ausführen will. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde; er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun und will laut gepriesen sein. Er liebt daher den Schein und den Pomp der Formalitäten; nimmt gern in Schutz und ist dem Scheine nach grossmüthig, aber nicht aus Liebe, sondern aus Stolz; denn er liebt sich mehr selbst. — Er hält auf Ordnung und scheint deshalb klüger, als er ist. Er ist habsüchtig, um nicht filzig zu sein; ist höflich, aber mit Ceremonie, steif und geschroben im Umgange und hat gern irgend einen Schmeichler, der das Stichblatt seines Witzes ist, leidet mehr Kränkungen durch den Widerstand Anderer gegen seine stolzen Anmassungen, als je der Geizige durch seine habsüchtigen; weil ein Bischen kaustischen Witzes ihm den Nimbus seiner Wichtigkeit ganz wegbläst, indessen dass der Geizige doch durch den Gewinn dafür schadlos gehalten wird. — — Mit einem Wort, das cholerische Temperament ist unter allen am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft.

D.

Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen.

Phlegma bedeutet Affectlosigkeit, nicht Trägheit (Leblosigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum sofort nicht einen Phlegmatiker, oder ihn phlegmatisch nennen, und ihn unter diesem Titel in die Klasse der Faullenzer setzen.

Phlegma, als Schwäche, ist Hang zur Unthätigkeit, sich durch selbst starke Triebfedern zu Geschäften nicht bewegen zu lassen. Die Unempfindlichkeit dafür ist willkührliche Unnützlichkeit und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

Phlegma, als Stärke, ist dagegen die Eigenschaft: nicht leicht oder rasch, aber, wenngleich langsam, doch anhaltend bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Dosis von Phlegma in seiner Mischung hat, wird langsam warm, aber er behält die Wärme länger. Er geräth nicht leicht in Zorn, sondern bedenkt sich erst, ob er nicht zürnen solle; wenn andererseits der Cholerische rasend werden möchte, dass er den festen Mann nicht aus seiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Dosis der Vernunft, aber zugleich diesem Phlegma von der Natur ausgestattet, ohne zu glänzen, und doch von Grundsätzen, nicht vom Instinct ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit und man nennt ihn, selbst im gemeinen Leben, oft den Philosophen. Durch dieses ist er Anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben; denn alle auf ihn losgeschnellte Ballisten und Katapulten prallen von ihm als einem Wollsacke ab. Er ist ein verträglicher Ehemann, und weiss sich die Herrschaft über Frau und Verwandte zu verschaffen, indessen dass er scheint Allen zu Willen zu sein, weil er durch seinen unbiegsamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem seinen umzustimmen versteht; wie Körper, welche mit kleiner Masse und grosser Geschwindigkeit den Stoss ausüben, durchbohren, mit weniger Geschwindigkeit aber und grösserer Masse das ihnen entgegenstehende Hinderniss mit sich fortführen, ohne es zu zertrümmern.

Wenn ein Temperament die Beigesellung eines andern sein soll — wie das gemeiniglich geglaubt wird — z. B.

Das sanguinische — Das melancholische

A — — — — — *B*

| |

C — — — — — *D*

Das cholerische — Das phlegmatische

so *widerstehen* sie entweder einander, oder sie *neutralisiren* sich. Das Erstere geschieht, wenn das sanguinische mit dem melancholischen, imgleichen wenn das cholerische mit dem phlegmatischen in einem und demselben Subject als vereinigt gedacht werden will: denn sie (*A* und *B*, imgleichen *C* und *D*) stehen gegen einander im Widerspruch. — Das Zweite, nämlich die Neutralisirung würde in der (gleichsam chemischen) *Mischung* des sanguinischen mit dem cholerischen, und des melancholischen mit dem phlegmatischen *A* und *C*, imgleichen *B* und *D*) geschehen. Denn die gutmüthige Fröhlichkeit kann nicht in demselben Act mit dem abschreckenden Zorn zusammenschmelzend gedacht werden, ebensowenig wie die Pein des Selbstquälers mit der zufriedenen Ruhe des sich selbst genugsamen Gemüths. — Soll aber einer dieser zwei Zustände in demselben Subject mit dem andern wechseln; so gibt das blose Launen, aber kein bestimmtes Temperament ab.

Also gibt es keine *zusammengesetzten* Temperamente; z. B. ein sanguinisch-cholerisches, (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem sie alsdann gnädige, aber doch auch strenge Herren zu sein vorgaukeln,) sondern es sind in allem deren nur vier, und jedes derselben einfach, und man weiss nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet.

Frohsinn und Leichtsinn, Tiefsinn und Wahnsinn, Hochsinn und Starrsinn, endlich Kaltsinn und Schwachsinn sind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Ursache unterschieden.*

* Welchen Einfluss die Verschiedenheit des Temperaments auf die öffentlichen Geschäfte, oder umgekehrt diese (durch die Wirkung, die die gewohnte Uebung in diesem auf jenen) hat, will man dann auch, theils durch Erfahrung, theils auch mit Beihülfe der muthmasslichen Gelegenheitsursachen erklügelt haben. So heisst es z. B.

In der Religion ist der Choleriker *orthodox*,
der Sanguinische *Freigeist*,
der Melancholische *Schwärmer*,
der Phlegmatische *Indifferentist*. —

III.

Vom Charakter, als der Denkungsart.

Von einem Menschen schlechthin sagen zu können: „er hat einen Charakter," heisst sehr viel von ihm, nicht allein gesagt, sondern auch gerühmt; denn das ist eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

Wenn man unter dieser Benennung überhaupt das versteht, wessen man sich zu ihm sicher zu versehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes sein, pflegt man dazu zu setzen: er hat diesen oder jenen Charakter, und dann bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. — Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln, (nicht wie in einem Mückenschwarm, bald hiehin bald dahin abzuspringen,) etwas Schätzbares und bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist.

Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn das erstere gehört zum Temperament, (wobei das Subject grossentheils passiv ist,) und nur das letztere gibt zu erkennen, dass er einen Charakter habe.

Alle andere gute und nutzbare Eigenschaften desselben haben einen Preis, sich gegen andere, die ebensoviel Nutzen schaffen, austauschen zu lassen; das Talent einen **Marktpreis**, denn der Landes- oder Gutsherr kann einen solchen Menschen auf allerlei Art brauchen; — das Temperament einen **Affectionspreis**; man kann sich mit ihm gut unterhalten, er ist ein angenehmer Gesellschafter; — aber — der Charakter hat einen inneren **Werth*** und ist über allen Preis erhaben.

Allein das sind so hingeworfene Urtheile, die für die Charakteristik so viel gelten, als scurrilischer Witz ihnen einräumt (*valent quantum possunt*).

* Ein Seefahrer hörte in einer Gesellschaft dem Streite zu, den Gelehrte über den Rang unter sich, nach ihren Facultäten, führten. Er entschied ihn auf seine Art, nämlich: wie viel ihm wohl ein Mensch, den er gekapert hätte, beim Verkauf auf den Markt in Algier einbringen würde. Den Theologen und Juristen kann dort kein Mensch brauchen; aber der Arzt versteht ein Handwerk und kann für baar gelten. —

Von den Eigenschaften, die blos daraus folgen, dass der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist.

1) Der Nachahmer (im Sittlichen) ist ohne Charakter, denn dieser besteht eben in der Originalität der Denkungsart. Er schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens. Darum aber darf der Vernunftmensch doch auch nicht Sonderling sein; ja er wird es niemals sein, weil er sich auf Principien fusst, die für Jedermann gelten. Jener ist der Nachäffer des Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament ist ein Gemälde aus Wasserfarben und kein Charakterzug; dieser aber in Caricatur gezeichnet, ist ein frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter getrieben; weil er das Böse, was einmal zum öffentlichen Gebrauch (zur Mode) geworden, nicht mitmacht und so als ein Sonderling dargestellt wird.

3) Die Bösartigkeit, als Temperamentsanlage, ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Charakter; denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen. — Selbst ein Mensch von bösem Charakter (wie SYLLA), wenn er gleich durch die Gewaltthätigkeit seiner festen Maximen Abscheu erregt, ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung; wie Seelenstärke überhaupt in Vergleichung mit Seelengüte, welche freilich beide in dem Subject vereinigt angetroffen werden müssen, um das herauszubringen, was mehr Ideal, als in der Wirklichkeit ist, nämlich: zum Titel der Seelengrösse berechtigt zu sein.

3) Der steife unbiegsame Sinn bei einem gefassten Vorsatz, (wie

König JAKOB I. von England wurde von der Amme, die ihn gesäugt hatte, gebeten: er möchte doch ihren Sohn zum *Gentleman* (feinem Mann) machen. Jakob antwortete: das kann ich nicht; ich kann ihn wohl zum Grafen, aber zum *Gentleman* muss er sich selbst machen. — DIOGENES (der Cyniker) ward, (wie die vorgebliche Geschichte lautet,) auf einer Seereise bei der Insel Kreta weggekapert und auf dem Markte bei einem öffentlichen Sklavenverkauf ausgeboten. Was kannst du, was verstehst du? fragte ihn der Mäkler, der ihn auf eine Erhöhung gestellt hatte. „Ich verstehe zu regieren", antwortete der Philosoph, „und du suche mir einen Käufer, der einen Herrn nöthig hat." Der Kaufmann, über dieses seltsame Ansinnen in sich selbst gekehrt, schlug zu in diesem seltsamen Handel; indem er seinen Sohn dem letzteren zur Bildung übergab, aus ihm zu machen, was er wollte, selbst aber einige Jahre in Asien Handlung trieb und dann seinen vorher ungeschlachten Sohn in einen geschickten, wohlgesitteten, tugendhaften Menschen umgebildet, zurück erhielt. — So ungefähr kann man die Gradation des Menschenwerthes schätzen.

etwa an KARL XII.,) ist zwar eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moralisch-praktischen Principien hervorgehen. Daher kann man nicht füglich sagen: die Bosheit dieses Menschen ist eine Charaktereigenschaft desselben; denn alsdann wäre sie teuflisch; der Mensch aber billigt das Böse in sich nie und so gibt es eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur aus Verlassung derselben. — — Man thut also am besten, wenn man die Grundsätze, welche den Charakter betreffen, negativ vorträgt. Sie sind:

a. Nicht vorsätzlich unwahr zu reden; daher auch behutsam zu sprechen, damit man nicht den Schimpf des Widerrufens auf sich ziehe.

b. Nicht heucheln; vor den Augen gut gesinnt scheinen, hinter dem Rücken aber feindselig sein.

c. Sein (erlaubtes) Versprechen nicht brechen; wozu auch gehört: selbst das Andenken einer Freundschaft, die nun gebrochen ist, noch zu ehren, und die ehemalige Vertraulichkeit und Offenherzigkeit des Anderen nicht nachher zu missbrauchen.

d. Sich nicht mit schlechtdenkenden Menschen in einen Geschmacksumgang einzulassen und des *noscitur ex socio etc.* eingedenk, den Umgang nur auf Geschäfte einzuschränken.

e. Sich an die Nachrede aus dem seichten und boshaften Urtheil Anderer nicht zu kehren; denn das Gegentheil verräth schon Schwäche; wie auch die Furcht des Verstosses wider die Mode, welche ein flüchtiges, veränderliches Ding ist, zu mässigen, und wenn sie denn schon einige Wichtigkeit des Einflusses bekommen hat, ihr Gebot wenigstens nicht auf die Sittlichkeit auszudehnen.

Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewusst ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muss ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen, dass die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergesslich mache. — Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Ueberdruss am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht

werden nur Wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch Wenigere, die sich vor dem 40sten fest gegründet haben. — Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. — Auch sagt man: dass Poeten keinen Charakter haben, z. B. ihre besten Freunde zu beleidigen, ehe sie einen witzigen Einfall aufgäben; oder dass er bei Hofleuten, die sich in alle Formen fügen müssen, gar nicht zu suchen sei, und dass es bei Geistlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung den Hof machen, mit der Festigkeit des Charakters nur misslich bestellt sei, dass also einen inneren (moralischen) Charakter zu haben, wohl nur ein frommer Wunsch sei und bleiben werde. Vielleicht aber sind wohl gar die Philosophen daran Schuld; dadurch, dass sie diesen Begriff noch nie abgesondert in ein genugsam helles Licht gesetzt und die Tugend nur in Bruchstücken, aber nie ganz in ihrer schönen Gestalt vorstellig und für alle Menschen interessant zu machen gesucht haben.

Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewusstseins eines Menschen, dass er einen Charakter hat; und da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths (der Menschenwürde); so muss, ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem grössten Talent, der Würde nach, überlegen sein.

Von der Physiognomik.

Sie ist die Kunst, aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Aeusseren, das Innere desselben zu beurtheilen; es sei seiner Sinnesart oder Denkungsart nach. — Man beurtheilt ihn hier nicht in seinem krankhaften, sondern gesunden Zustande; nicht wenn sein Gemüth in Bewegung, sondern wenn es in Ruhe ist. — Es versteht sich von selbst, dass, wenn der, welchen man in dieser Absicht beurtheilt, inne wird, dass man ihn beobachte und sein Inneres ausspähe, sein Gemüth nicht in Ruhe, sondern im Zustande des Zwanges und der inneren

Bewegung, ja selbst des Unwillens sei, sich eines Anderen Censur ausgesetzt zu sehen.

Wenn eine Uhr ein gefälliges Gehäuse hat, so kann man daraus, (sagt ein berühmter Uhrmacher,) nicht mit Sicherheit urtheilen, dass auch das Innere gut sei; ist das Gehäuse aber schlecht gearbeitet, so kann man mit ziemlicher Gewissheit schliessen, dass auch das Innere nicht viel tauge; denn der Künstler wird doch ein fleissig und gut gearbeitetes Werk dadurch nicht in Misscredit bringen, dass er das Aeussere desselben, welches die wenigste Arbeit kostet, vernachlässigt. — Aber nach der Analogie eines menschlichen Künstlers mit dem unerforschlichen Schöpfer der Natur, wäre es ungereimt, auch hier zu schliessen: dass er etwa einer guten Seele auch einen schönen Leib werde beigebracht haben um den Menschen, den er schuf, auch bei andern Menschen zu empfehlen und in Aufnahme zu bringen, oder auch umgekehrt, einen von dem anderen, (durch das *hic niger est, hunc tu Romane caveto,*) abgeschreckt haben werde. Denn der Geschmack, der einen blos subjectiven Grund des Wohlgefallens oder Missfallens eines Menschen an dem andern (nach ihrer Schönheit oder Hässlichkeit) enthält, kann der Weisheit, welche objectiv das Dasein derselben mit gewissen Naturbeschaffenheiten zum Zweck hat, (den wir schlechterdings nicht einsehen können,) nicht zur Richtschnur dienen, um diese zwei heterogenen Dinge, als in einem und demselben Zweck vereinigt, im Menschen anzunehmen.

Von der Leitung der Natur zur Physiognomik.

Dass wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen sein, vorher ins Gesicht, vornehmlich in die Augen sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihn zu versehen haben, ist ein Naturantrieb, und das Abstossende oder Anziehende in seiner Gebehrdung entscheidet über unsere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, dass es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann, weil die Eigenthümlichkeit einer menschlichen Gestalt, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjects hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann; wo die Menschengestalt im Allgemeinen, nach ihren Varietäten, deren jede auf eine besondere innere

Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurtheilung ausgesetzt wird.

Nachdem die Caricaturzeichnungen menschlicher Köpfe von Baptista Porta, welche Thierköpfe, nach der Analogie mit gewissen charakteristischen Menschengesichtern verglichen darstellen, und daraus auf eine Aehnlichkeit der Naturanlagen in beiden schliessen lassen sollten, längst vergessen, Lavater's weitläuftige, durch Silhouetten zu einer, eine Zeit lang allgemein beliebten und wohlfeilen Waare gewordene Verbreitung dieses Geschmacks aber neuerdings ganz verlassen worden; — nachdem fast nichts mehr, als etwa die, doch zweideutige Bemerkung (des Hrn. v. Archenholz) übrig geblieben ist: dass das Gesicht eines Menschen, das man durch eine Grimasse für sich allein nachahmt, auch zugleich gewisse Gedanken oder Empfindungen rege mache, die mit dem Charakter desselben übereinstimmen; — so ist die Physiognomik, als Ausspähungskunst des Inneren im Menschen vermittelst gewisser äusserer unwillkührlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen, und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunst der Cultur des Geschmacks und zwar nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntniss überhaupt beförderlich wäre, dieser zu Hülfe zu kommen.

Eintheilung der Physiognomik.

Von dem Charakteristischen 1) in der Gesichtsbildung. 2) In den Gesichtszügen. 3) In der habituellen Gesichtsgebehrdung (den Mienen).

A.

Von der Gesichtsbildung.

Es ist merkwürdig, dass die griechischen Künstler auch ein Ideal der Gesichtsbildung (für Götter und Heroen) im Kopfe hatten, welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affecten freie Ruhe, — in Statüen,[1] Cameen und Intaglio's, — ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken sollte. — Das griechische perpendiculäre Profil

[1] „Statüen“ Zusatz der 2. Ausg.

macht die Augen tiefer liegend, als es nach unserem Geschmacke, (der auf den Reiz angelegt ist,) sein sollte, und selbst eine mediceische Venus entbehrt desselben. — Die Ursache davon mag sein, dass, da das Ideal eine bestimmte unabänderliche Norm sein soll, eine aus dem Gesicht von der Stirn in einem Winkel abspringende Nase, (wo dann der Winkel grösser oder kleiner sein kann,) keine bestimmte Regel der Gestalt, wie es doch das, was zur Norm gehört, erfordert, — abgeben würde. Auch haben die neueren Griechen, ungeachtet ihrer, sonst dem übrigen Körperbau nach schönen Bildung, doch jene ernste Perpendicularität des Profils in ihrem Gesichte nicht, welches jene Idealität in Ansehung der Kunstwerke[1] als Urbilder zu beweisen scheint. — Nach diesen mythologischen Mustern kommen die Augen tiefer zu liegen, und werden an der Nasenwurzel etwas in Schatten gestellt; dagegen man die für schön gehaltenen Gesichter der Menschen jetziger Zeiten mit einem kleinen Absprung der Nase von der Richtung der Stirn (Einbucht an der Nasenwurzel) schöner findet.

Wenn wir über Menschen, so wie sie wirklich sind, unseren Beobachtungen nachgehen, so zeigt sich, dass eine genau abgemessene Regelmässigkeit gemeiniglich einen sehr ordinären Menschen, der ohne Geist ist, anzeige. Das Mittelmaass scheint das Grundmaass und die Basis der Schönheit, aber lange noch nicht die Schönheit selbst zu sein; weil zu dieser etwas Charakteristisches erfordert wird. — Man kann aber dieses Charakteristische, auch ohne Schönheit, in einem Gesichte antreffen, worin der Ausdruck ihm doch, obgleich in anderer (vielleicht moralischer oder ästhetischer) Beziehung, sehr zum Vortheil spricht; d. i. an einem Gesichte bald hier, bald da an Stirn, Nase, Kinn oder Farbe des Haares u. s. w. tadeln, dennoch aber gestehen, dass für die Individualität der Person es doch empfehlender sei, als wenn die Regelmässigkeit vollkommen wäre; weil diese gemeinhin auch Charakterlosigkeit bei sich führt.

Hässlichkeit aber soll man keinem Gesichte vorrücken, wenn es nur in seinen Zügen nicht den Ausdruck eines durch Laster verdorbenen Gemüths, oder auch einen natürlichen, aber unglücklichen Hang dazu verräth; z. B. einen gewissen Zug des hämisch Lächelnden, sobald er spricht, oder auch der Dummdreistigkeit ohne mildernde Sanftheit, im Anblick dem Anderen ins Gesicht zu schauen und dadurch zu äussern,

[1] 1. Ausg.: „der Gemmen"

dass man sich aus jenes Mannes Urtheile nichts mache. — Es gibt Männer, deren Gesicht, (wie der Franzose spricht,) rebarbaratif ist, mit denen man, wie man sagt, Kinder zu Bett jagen kann, oder die ein von Pocken zerrissenes und groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, wanschapenes, (gleichsam im Wahn, im Traume gedachtes) Gesicht haben; aber doch zugleich so viel Gutmüthigkeit und Frohsinn zeigen, dass sie über ihr eigenes Gesicht ihren Spass treiben, das daher keinesweges hässlich genannt werden darf, ob sie es wohl gar nicht übel nehmen, wenn eine Dame von ihnen, (wie von dem Pelisson bei der *Académie Française,*) sagt: „Pelisson missbraucht die Erlaubniss, die die Männer haben, hässlich zu sein.“ Noch ärger und dummer[1] ist es: wenn ein Mensch, von dem man Sitten erwarten darf, einem Gebrechlichen, wie der Pöbel, seine körperlichen Gebrechen sogar, welche oft nur die geistigen Vorzüge zu erhöhen dienen, gar vorrückt; welches, wenn es gegen in früher Jugend Verunglückte geschieht (durch: du blinder, du lahmer Hund,) sie wirklich bösartig, und sie gegen Wohlgebildete, die sich darum besser dünken, nach und nach erbittert macht.

Sonst sind die, Einheimischen ungewohnten Gesichter der Fremden für Völker, die aus ihrem Lande nie herauskommen, gemeiniglich ein Gegenstand des Spottes für diese. So rufen die kleinen Jungen in Japan, indem sie den dorthin handelnden Holländern nachlaufen: „o welche grosse Augen, welche grosse Augen!“ und den Chinesen kommen die rothen Haare mancher Europäer, die ihr Land besuchen, widrig, die blauen Augen derselben aber lächerlich vor.

Was die blosen Hirnschädel betrifft und ihre Figur, welche die Basis ihrer Gestalt ausmacht, z. B. die der Neger, der Kalmücken, der Südsee-Indianer u. a., so wie sie von Camper und vorzüglich von Blumenbach beschrieben werden; so gehören die Bemerkungen darüber mehr zur physischen Geographie, als zur pragmatischen Anthropologie. Ein Mittleres zwischen beiden kann die Bemerkung sein, dass die Stirn des männlichen Geschlechts auch bei uns flach, die des weiblichen aber mehr kuglig zu sein pflegt.

Ob ein Hügel[2] auf der Nase einen Spötter anzeige, — ob die Eigenheit der Gesichtsbildung der Chinesen, von denen man sagt, dass der untere Kinnbacken etwas über den oberen hervorrage, eine Anzeige

[1] 1. Ausg.: „und zugleich dummer“

[2] 1. Ausg.: „Hübel“

ihres Starrsinnes, oder die der Amerikaner, deren Stirn von beiden Seiten mit Haaren verwachsen ist, ein Zeichen eines angebornen Schwachsinnes sei u. s. w., sind Conjecturen, die eine nur unsichere Auslegung verstatten.

B.

Von dem Charakteristischen in den Gesichtszügen.

Einem Manne schadet es, selbst im Urtheile des weiblichen Geschlechts nicht, in seinem Gesichte durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltet und unlieblich geworden zu sein; denn wenn Gutmüthigkeit in seinen Augen und zugleich der Ausdruck des Wackeren im Bewusstsein seiner Kraft mit Ruhe verbunden aus seinen Blicken hervorleuchtet, so kann er immer beliebt und liebenswürdig sein und dafür allgemein gelten. — Man scherzt mit solchen und ihrer Liebenswürdigkeit *(per antiphrasin)* und eine Frau kann auf den Besitz eines solchen Ehemannes stolz sein. Ein solches Gesicht ist nicht Caricatur, denn diese ist vorsätzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Gesichts im Affect, zum Auslachen ersonnen, und gehört zur Mimik; es muss vielmehr zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt, und ist kein Fratzengesicht zu nennen, (welches abschreckend wäre,) sondern kann Liebe erwecken,[1] ob es gleich nicht lieblich, und ohne schön zu sein, doch nicht hässlich ist.*

[1] 1. Ausg.: „Das sind nicht Zeichnungen in Caricatur; denn . . . Mimik. Jene Zeichnung muss zu einer Varietät . . . liegt und kein Fratzengesicht ist, (welches abschreckend wäre,) sondern was geliebt werden kann, ob es gleich" u. s. w.

* Heidegger, ein deutscher Musikus in London, war ein abenteuerlich gestalteter, aber aufgeweckter und gescheuter Mann, mit dem auch Vornehme, der Conversation halber, gern in Gesellschaft waren. — Einsmals fiel es ihm ein, in einer Punschgesellschaft gegen einen Lord zu behaupten, dass er das hässlichste Gesicht in London sei. Der Lord sann nach und schlug eine Wette vor, dass er ihm ein noch hässlicheres aufstellen wollte, und nun liess er ein versoffenes Weib rufen, bei deren Anblick die ganze Gesellschaft in ein helles Lachen gerieth und ausrief: Heidegger! Ihr habt die Wette verloren! — Das geht so geschwind nicht, antwortete dieser; denn nun lasst das Weib meine Perücke und ich will ihre Cornette aufsetzen; dann wollen wir sehen. Wie das geschah, so fiel alles ins Lachen bis zum Sticken; denn das Weib sah wie ein ganz manierlicher Mann, der Kerl aber wie eine Hexe aus. Dies beweist, dass, um Jemanden[2] schön, wenigstens erträglich hübsch zu heissen, man sein Urtheil nicht schlechthin, sondern immer nur relativ fällen muss und dass für einen Kerl Je-

[2] „Jemanden" Zusatz der 2. Ausg.

C.

Von dem Charakteristischen der Mienen.[1]

Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affect gesetzt; zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist.

Es ist schwer, den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen; sie verräth sich durch die peinliche Zurückhaltung in der Gebehrde oder im Tone von selbst, und, wer zu schwach ist, seine Affecten zu beherrschen, bei dem wird auch das Mienenspiel (wider den Dank seiner Vernunft) das Innere blosstellen,[2] was er gern verbergen und den Augen Anderer entziehen möchte. Aber die, welche in dieser Kunst Meister sind, werden, wenn man sie doch erräth, nicht eben für die besten Menschen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten, vornehmlich wenn sie Mienen zu künsteln geübt sind, die dem, was sie thun, widersprechen.

Die Auslegungskunst der Mienen, welche unvorsätzlich das Innere verrathen, aber doch hiebei vorsätzlich lügen, kann zu vielen artigen Bemerkungen Anlass geben, wovon ich nur einer Erwähnung thun will. — Wenn Jemand, der sonst nicht schielt, indem er erzählt, sich auf die Spitze seiner Nase sieht, und so schielt, so ist das, was er erzählt, jederzeit gelogen. — Man muss aber ja nicht den gebrechlichen Augenzustand eines Schielenden dahin zählen, der von diesem Laster ganz frei sein kann.

Sonst gibt es von der Natur constituirte Gebehrdungen, durch welche sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander, auch ohne Abrede, verstehen. Dahin gehört das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfschütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naserümpfen (im Spott), das Spöttisch-Lächeln (Grinsen), ein langes Gesicht Machen (bei Abweisung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruss), das schnelle Maulaufsperren und Zuschliessen (Bah), das zu sich hin und von sich weg Winken mit Händen, das Hände

mand darum noch gar nicht hässlich heissen dürfe, weil er etwa nicht hübsch ist. — Nur ekelhafte Leibesschaden im Gesicht können zu diesem Ausspruch berechtigen.

[1] Die 1. Ausg. hat als Ueberschrift nur den Buchstaben C.

[2] 1. Ausg.: „blosstellen machen."

über den Kopf zusammen Schlagen (im Erstaunen), das Faustballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund *(compescere labella)*, um Verschwiegenheit zu gebieten, das Auszischen, u. dergl.

Zerstreute Anmerkungen.

Oft wiederholte, die Gemüthsbewegung auch unwillkührlich begleitende Mienen werden nach und nach stehende Gesichtszüge; welche aber im Sterben verschwinden; daher, wie Lavater anmerkt, das im Leben den Bösewicht verrathende abschreckende Gesicht sich im Tode (negativ) gleichsam veredelt; weil nun, da alle Muskeln nachlassen, gleichsam der Ausdruck der Ruhe, welche unschuldig ist, übrig bleibt. — So kann es auch kommen, dass ein Mann, der seine Jugend unverführt zurückgelegt hatte, in späteren Jahren, bei aller Gesundheit, doch durch Liederlichkeit ein anderes Gesicht bekommt; aus welchem aber auf seine Naturanlage nicht zu schliessen ist.

Man spricht auch von gemeinem Gesicht im Gegensatz mit dem vornehmen. Das letzte[1] bedeutet nichts weiter, als eine angemasste Wichtigkeit, mit höfischer Manier der Einschmeichelung verbunden; welche nur in grossen Städten gedeiht, da sich Menschen an einander reiben und ihre Rauhigkeit abschleifen. Daher Beamte, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn sie mit ihrer Familie zu städtischen ansehnlichen Bedienungen erhoben werden, oder auch standesmässig sich dazu nur qualificiren, nicht blos in ihren Manieren, sondern auch in dem Ausdruck des Gesichts etwas Gemeines zeigen. Denn da sie in ihrem Wirkungskreise sich ungenirt fühlten, indem sie es fast nur allein mit ihren Untergebenen zu thun hatten, so bekamen die Gesichtsmuskeln nicht die Biegsamkeit, in allen Verhältnissen, gegen Höhere, Geringere und Gleiche, das ihrem Umgange und den damit verbundenen Affecten angemessene Mienenspiel zu cultiviren, welches, ohne sich etwas zu vergeben, zur guten Aufnahme in der Gesellschaft erfordert wird. Dagegen die in städtischen Manieren geübten Menschen von gleichem Rang, indem sie sich bewusst sind, hierin über Andere eine Ueberlegenheit zu haben, dieses Bewusstsein, wenn es durch lange Uebung habituell wird, mit bleibenden Zügen in ihrem Gesichte abdrucken.

Devote, wenn sie lange in den mechanischen Andachtsübungen

[1] 1. Ausg.: „Es“

disciplinirt und gleichsam darin erstarrt sind, bringen, bei einer machthabenden Religion oder Cultus, in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen derselben hinein, welche sie selbst physiognomisch charakterisiren. So spricht Herr Fr. Nicolai von fatalen gebenedeieten Gesichtern in Baiern; dagegen John Bull von Altengland die Freiheit, unhöflich zu sein, wohin er kommen mag, in der Fremde oder gegen den Fremden in seinem eigenen Lande, schon in seinem Gesichte bei sich führt. Es gibt also auch eine Nationalphysiognomie, ohne dass diese eben für angeboren gelten darf. — Es gibt charakteristische Auszeichnungen in Gesellschaften, die das Gesetz zur Strafe zusammengebracht hat. Von den Gefangenen in Rasphuis in Amsterdam, in Bicetre in Paris und in Newgate in London merkt ein geschickter reisender deutscher Arzt an, dass es doch mehrentheils knochigte und sich ihrer Ueberlegenheit bewusste Kerle waren; von keinem aber wird es erlaubt sein, mit dem Schauspieler Quin zu sagen: „wenn dieser Kerl nicht ein Schelm ist, so schreibt der Schöpfer keine leserliche Hand". Denn um so gewaltsam abzusprechen, dazu würde mehr Unterscheidungsvermögen des Spiels, welches die Natur mit den Formen ihrer Bildung treibt, um blos Mannigfaltigkeit der Temperamente hervorzubringen, von dem, was sie hierin für die Moral thut oder nicht thut, gehören, als wohl irgend ein Sterblicher zu besitzen sich anmassen darf.

B. Der Charakter des Geschlechts.

In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit grosser, muss **Kunst** gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen, dass die Vorsorge der Natur in die Organisirung des weiblichen Theiles mehr Kunst gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil sie den Mann mit grösserer Kraft ausstattete, als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen, zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art zusammenzubringen, und überdies sie in jener Qualität (als vernünftige Thiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil musste dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgend worin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank. Ein Theil muss im Fortgange der Cultur auf heterogene Art überlegen sein; der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Muth, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; da hingegen im noch uncivilisirten Zustande die Ueberlegenheit blos auf der Seite des Mannes ist. — Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigenthümlichkeit mehr, als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie eben so wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pfropfen und Inoculiren

entdeckt; denn die Cultur bringt diese weiblichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlasst sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden.

Die Weiblichkeiten heissen Schwächen. Man spasst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber sehen sehr gut, dass sie gerade die Hebezeuge sind, die Männlichkeit zu lenken und sie zur Erreichung ihrer Absicht zu gebrauchen. Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verräth ihr Geheimniss nicht; obgleich das der Anderen (wegen ihrer Redseligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist. Er liebt den Hausfrieden und unterwirft sich gern ihrem Regimente, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; sie scheut den Hauskrieg nicht, den sie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redseligkeit und affectvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet. Er fusst sich auf das Recht des Stärkeren, im Hause zu befehlen, weil er es gegen äussere Feinde schützen soll; sie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Theile gegen Männer geschützt zu werden, und macht durch Thränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem sie ihm seine Ungrossmüthigkeit vorrückt.

Im rohen Naturzustande ist das freilich anders. Das Weib ist da ein Hausthier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Hausraths beladen. Aber selbst da, wo eine barbarische bürgerliche Verfassung Vielweiberei gesetzlich macht, weiss das am meisten begünstigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrschaft zu erringen, und dieser hat seine liebe Noth, sich in dem Zank vieler um eine, (welche ihn beherrschen soll,) erträglicher Weise Ruhe zu schaffen.

Im bürgerlichen Zustande gibt sich das Weib dem Gelüsten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der Monogamie; wo, wenn die Civilisirung noch nicht bis zur weiblichen Freiheit in der Galanterie, (auch andere Männer, als den einen, öffentlich zu Liebhabern zu haben,) gestiegen ist, der Mann sein Weib bestraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht.* Wenn diese aber zur Mode und die Eifersucht

* Die alte Sage von den Russen, dass die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit anderen Weibern zu halten, wenn sie nicht dann und wann von diesen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cook's Reisen findet man: dass, als ein englischer Matrose einen Indier auf Otaheite sein Weib mit Schlägen züchtigen sah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf

lächerlich geworden ist, (wie das dann im Zeitpunkt des Luxus nicht ausbleibt,) so entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dadurch zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. — Diese Neigung, ob sie zwar unter dem Namen der Coketterie in üblem Ruf steht, ist doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Wittwe zu werden, und das macht, dass sie ihre Reize über alle, den Glücksumständen nach ehefähige Männer ausbreitet; damit, wenn jener Fall sich ereignet, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

Pope glaubt, man könne das weibliche Geschlecht, (versteht sich, den cultivirten Theil desselben) durch zwei Stücke charakterisiren: die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muss man nicht das häusliche, sondern das öffentliche Vergnügen verstehen, wobei es sich zu ihrem Vortheil zeigen und auszeichnen könne; da dann die zweite sich auch in die erstere auflöst, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, sondern über sie alle durch ihren Geschmack und ihre Reize, wo möglich, zu siegen. — — Aber auch die erstgenannte Neigung, sowie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Charakterisiren einer Menschenklasse überhaupt, in ihrem Verhalten gegen Andere. Denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft ist, ist allen Menschen gemein, mithin auch die, so viel uns möglich, zu herrschen; daher charakterisirt sie nicht. — Dass aber dieses Geschlecht mit sich selbst in beständiger Fehde, dagegen mit dem anderen in recht gutem Vernehmen ist, möchte eher zum Charakter desselben gerechnet werden können, wenn es nicht die blose natürliche Folge des Wetteifers wäre, damit eine der anderen in der Gunst und Ergebenheit der Männer den Vortheil abgewinne. Da dann die Neigung zu herrschen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reize erweitert wird, nur das Mittel ist, jener Neigung Effect zu verschaffen.

diesen losging. Das Weib kehrte sich auf der Stelle wider den Engländer; fragte, was ihn das angehe: der Mann müsse das thun! — — Eben so wird man auch finden, dass, wenn das verehelichte Weib sichtbarlich Galanterie treibt und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, sondern sich dafür durch Punsch- und Spielgesellschaft oder andere Buhlerei schadlos hält, nicht blos Verachtung, sondern auch Hass in den weiblichen Theil übergeht; weil das Weib daran erkennt, dass er nun gar keinen Werth mehr in sie setzt und seine Frau Anderen, an demselben Knochen zu nagen, gleichgültig überlässt.

Man kann nur dadurch, dass man, nicht was wir uns zum Zweck machen, sondern was Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Princip braucht, zu der Charakteristik dieses Geschlechts gelangen, und da dieser Zweck, selbst vermittelst der Thorheit der Menschen, doch der Naturabsicht nach, Weisheit sein muss; so werden diese ihre muthmasslichen Zwecke auch das Princip derselben anzugeben dienen können; welches nicht von unserer Wahl, sondern von einer höheren Absicht mit dem menschlichen Geschlecht abhängt. Sie sind 1) die Erhaltung der Art, 2) die Cultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit.

I. Als die Natur dem weiblichen Schoosse ihr theuerstes Unterpfand, nämlich die Species; in der Leibesfrucht anvertraute, durch die sich die Gattung fortpflanzen und verewigen sollte, so fürchtete sie gleichsam wegen Erhaltung derselben, und pflanzte diese Furcht, nämlich vor körperlicher Verletzung und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in ihre Natur; durch welche Schwäche dieses Geschlecht das männliche rechtmässig zum Schutze für sich auffordert.

II. Da sie auch die feineren Empfindungen, die zur Cultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflössen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen durch seine Sittsamkeit, Beredsamkeit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte, höfliche Begegnung des männlichen gegen dasselbe, so dass sich das letztere, durch seine eigene Grossmuth, von einem Kinde unsichtbar gefesselt, und wenngleich dadurch nicht eben zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah.[1]

Zerstreute Anmerkungen.

Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht sein (vornehmlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterschaft. — Sie setzt früh in sich selbst Zuversicht zu gefallen. Der Jüngling besorgt immer zu missfallen und ist daher in Gesellschaft der Damen verlegen (genirt). — Diesen Stolz des Weibes, durch den Respect, den es einflösst, alle Zudringlichkeiten des Mannes abzuhalten, und das Recht, Achtung vor sich

[1] 1. Ausg.: „gegen dasselbe, und das letztere gefesselt, wenngleich dadurch gebracht."

auch ohne Verdienste zu fordern, behauptet sie schon aus dem Titel ihres Geschlechts. — Das Weib ist weigernd, der Mann bewerbend; ihre Unterwerfung ist Gunst. — Die Natur will, dass das Weib gesucht werde; daher musste sie selbst nicht so delicat in der Wahl (nach Geschmack) sein, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat, und der dem Weibe schon gefällt, wenn er nur Kraft und Tüchtigkeit zu ihrer Vertheidigung in seiner Gestalt zeigt; denn wäre sie in Ansehung der Schönheit seiner Gestalt ekel und fein in der Wahl, um sich verlieben zu können, so müsste sie sich bewerbend, er aber sich weigernd zeigen; welches den Werth ihres Geschlechts, selbst in den Augen des Mannes, gänzlich herabsetzen würde. — Sie muss kalt, der Mann dagegen in der Liebe affectenvoll zu sein scheinen. Einer verliebten Ausforderung nicht zu gehorchen, scheint dem Manne, ihr aber leicht Gehör zu geben, dem Weibe schimpflich zu sein. — Die Begierde des letzteren, ihre Reize auf alle feine Männer spielen zu lassen, ist Coketterie; die Affectation, in alle Weiber verliebt zu scheinen, Galanterie; beides kann ein bloses, zur Mode gewordenes Geziere, ohne alle ernstliche Folgen sein; so wie das Cicisbeat eine affectirte Freiheit des Weibes in der Ehe, oder das gleichfalls ehedem in Italien gewesene Courtisanenwesen, (in der *historia concilii Tridentini* heisst es unter anderen: *erant ibi etiam* 300 *honestae meretrices, quas cortegianas vocant,)* von dem man erzählt, dass es mehr geläuterte Cultur des gesitteten öffentlichen Umgangs enthalten habe, als die der gemischten Gesellschaften in Privathäusern. — Der Mann bewirbt sich in der Ehe nur um seines Weibes, die Frau aber um aller Männer Neigung; sie putzt sich nur für die Augen ihres Geschlechts aus Eifersucht, andere Weiber in Reizen oder im Vornehmthun zu übertreffen; der Mann hingegen für das weibliche; wenn man das Putz nennen kann, was nur so weit geht, um seiner Frau durch seinen Anzug nicht Schande machen. — Der Mann beurtheilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öffentlich) sehr strenge, und junge Frauen, wenn sie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurtheilt werden solle, würden sicher den ersten zu ihrem Richter wählen. — Wenn der verfeinerte Luxus hoch gestiegen ist, so zeigt sich die Frau nur aus Zwang sittsam und hat kein Hehl zu wünschen, dass sie lieber Mann sein möchte, wo sie ihren Neigungen einen grösseren und freieren Spielraum geben könnte; kein Mann aber wird ein Weib sein wollen.

Sie fragt nicht nach der Enthaltsamkeit des Mannes vor der Ehe;

ihm aber ist an derselben auf Seiten der Frauen unendlich viel gelegen. — In der Ehe spotten Weiber über Intoleranz (Eifersucht) der Männer überhaupt; es ist aber nur ihr Scherz; das unverehelichte Frauenzimmer richtet hierüber mit grosser Strenge. — Was die gelehrten Frauen betrifft; so brauchen sie ihre Bücher etwa so, wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, dass sie eine haben; ob sie zwar gemeiniglich still steht oder nicht nach der Sonne gestellt ist.

Weibliche Tugend oder Untugend ist von der männlichen nicht sowohl der Art, als der Triebfeder nach, sehr unterschieden. — Sie soll geduldig, er muss duldend sein. Sie ist empfindlich, er empfindsam. — Des Mannes Wirthschaft ist Erwerben, die des Weibes Sparen; — der Mann ist eifersüchtig, wenn er liebt; die Frau auch ohne dass sie liebt; weil so viel Liebhaber, als von andern Frauen gewonnen worden, doch ihrem Kreise der Anbeter verloren sind. — Der Mann hat Geschmack für sich, die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für Jedermann. — „Was die Welt sagt, ist wahr, und was sie thut, gut", ist ein weiblicher Grundsatz, der sich schwer mit einem Charakter, in der engen Bedeutung des Worts, vereinigen lässt. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hauswesen einen dieser ihrer Bestimmung angemessenen Charakter mit Ruhm behaupteten. — Dem Milton wurde von seiner Frau zugeredet, er solle doch die ihm nach Cromwell's Tode angetragene Stelle eines lateinischen Secretärs annehmen, ob es zwar seinen Grundsätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgestellt hatte. „Ach," antwortete er ihr, „meine Liebe; Sie und andere Ihres Geschlechts[1] wollen in Kutschen fahren, ich aber — muss ein ehrlicher Mann sein." — Die Frau des Sokrates, (vielleicht auch die Hiob's,) wurden durch ihre wackeren Männer eben so in die Enge getrieben, aber männliche Tugend behauptete sich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienst des ihrigen, in dem Verhältniss, worein sie gesetzt waren, zu schmälern.

Pragmatische Folgerungen.

Das weibliche Geschlecht muss sich im Praktischen selbst ausbilden und discipliniren; das männliche versteht sich darauf nicht.

[1] 1. Ausg.: „Sie und die Ihrigen Ihres Geschlechts"

Der junge Ehemann herrscht über seine ältere Ehefrau. Dieses gründet sich auf Eifersucht, nach welcher der Theil, welcher dem anderen im Geschlechtsvermögen unterlegen ist, vor Eingriffen des anderen Theils in seine Rechte besorgt ist und dadurch sich zur willfährigen Begegnung und Aufmerksamkeit gegen ihn zu bequemen genöthigt sieht. — Daher wird jede erfahrene Ehefrau die Heirath mit einem jungen Manne, auch nur von gleichem Alter, widerrathen; denn im Fortgange der Jahre altert doch der weibliche Theil früher, als der männliche, und wenn man auch von dieser Ungleichheit absieht, so ist auf die Eintracht, welche sich auf Gleichheit gründet, nicht mit Sicherheit zu rechnen, und ein junges verständiges Weib wird mit einem gesunden, aber doch merkich älteren Manne das Glück der Ehe doch besser machen. — Ein Mann aber, der sein Geschlechtsvermögen vielleicht schon vor der Ehe liederlich durchgebracht hat, wird der Geck in seinem eigenen Hause sein; denn er kann diese häusliche Herrschaft nur haben, sofern er keine billigen Ansprüche schuldig bleibt.

Hume bemerkt, dass die Weiber (selbst alte Jungfern) [1] Satiren auf den Ehestand mehr verdriessen, als die Sticheleien auf ihr Geschlecht. — Denn mit diesen kann es niemals Ernst sein, da aus jenen allerdings wohl Ernst werden könnte, wenn man die Beschwerden jenes Standes recht ins Licht stellt, deren der Unverheirathete überhoben ist. Eine Freigeisterei in diesem Fache müsste aber von schlimmen Folgen für das ganze weibliche Geschlecht sein; [2] weil dieses zu einem blosen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geschlechts herabsinken würde, welche aber leicht in Ueberdruss und Flatterhaftigkeit ausschlagen kann. — Das Weib wird durch die Ehe frei; der Mann verliert dadurch seine Freiheit.

Die moralischen Eigenschaften an einem, vornehmlich jungen Manne vor der Ehelichung desselben auszuspähen, ist nie die Sache einer Frau. Sie glaubt ihn bessern zu können; eine vernünftige Frau, sagt sie, kann einen verunarteten Mann schon zurechte bringen; in welchem Urtheile sie mehrentheils sich auf die kläglichste Art betrogen findet. - Dahin gehört auch die Meinung jener Treuherzigen, dass die Ausschweifungen dieses Menschen vor der Ehe übersehen werden können,

[1] 1. Ausg.: „den Weibern (selbst alten Jungfern)"

[2] 1. Ausg.: „ist; wodurch aber die Freigeisterei in diesem Falle von . . . sein würde"

weil er nun an seiner Frau, wenn er sich nur noch nicht erschöpft hat, hinreichend für diesen Instinct versorgt sein werde. — Die guten Kinder bedenken nicht, dass die Liederlichkeit in diesem Fache gerade im Wechsel des Genusses besteht und das Einerlei in der Ehe ihn bald zur obigen Lebensart zurückführen werde.*

Wer soll dann den oberen Befehl im Hause haben? denn nur Einer kann es doch sein, der alle Geschäfte in einen, mit diesen seinen Zwecken übereinstimmenden Zusammenhang bringt. — Ich würde in der Sprache der Galanterie, (doch nicht ohne Wahrheit,) sagen: die Frau soll herrschen und der Mann regieren; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert. — Das Betragen des Ehemannes muss zeigen, dass ihm das Wohl seiner Frau vor allem Anderen am Herzen liege. Weil aber der Mann am besten wissen muss, wie er stehe und wie weit er gehen könne; so wird er, wie ein Minister seinem blos auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Fest oder den Bau eines Palais beginnt, auf diesen fürstlichen Befehl zuerst seine schuldige Willfährigkeit dazu erklären, nur dass z. B. für jetzt nicht Geld im Schatze sei, dass gewisse dringendere Nothwendigkeiten zuvor abgemacht werden müssen u. s. w., so dass der höchstgebietende Herr alles thun kann, was er thun will, doch mit dem Umstande, dass diesen Willen ihm sein Minister an die Hand gibt.

Da sie gesucht werden soll, (denn das will die dem Geschlecht nothwendige Weigerung;) so wird sie doch in der Ehe selbst allgemein zu gefallen suchen müssen, damit, wenn sie etwa junge Wittwe würde, sich Liebhaber für sie finden. — Der Mann legt alle solche Ansprüche mit der Eheverbindung ab. — Daher ist die Eifersucht aus dem Grunde dieser Gefallsucht[1] der Frauen ungerecht.

Die eheliche Liebe aber ist ihrer Natur nach intolerant. Frauen spotten darüber zuweilen, aber wie bereits oben bemerkt worden, im Scherz;[2] denn bei dem Eingriffe Fremder in diese Rechte duldend und nachsichtlich zu sein, müsste Verachtung des weiblichen Theils und hiemit auch Hass gegen einen solchen Ehemann zur Folge haben.

Dass gemeiniglich Väter ihre Töchter und Mütter ihre Söhne ver-

* Die Folge davon ist, wie in VOLTAIRE's Reise des Scarmentado: „Endlich," sagt er, „reisete ich in mein Vaterland Kandia zurück; nahm daselbst ein Weib; wurde bald Hahnrei; und fand, dass dies die gemächlichste Lebensart unter allen sei."

[1] 1. Ausg.: „aus diesem Grunde der Galanterie"

[2] 1. Ausg.: „Frauen spotten darüber im Scherz;"

ziehen, und unter den letzteren der wildeste Junge, wenn er nur kühn ist, gemeiniglich von der Mutter verzogen wird; das scheint seinen Grund in dem Prospect auf die Bedürfnisse beider Aeltern in ihrem Sterbefall zu haben; denn wenn dem Manne seine Frau stirbt, so hat er doch an seiner ältesten Tochter eine ihn pflegende Stütze; stirbt der Mutter ihr Mann, so hat der erwachsene wohlgeartete Sohn die Pflicht auf sich und auch die natürliche Neigung in sich, sie zu verehren, zu unterstützen und ihr das Leben als Wittwe angenehm zu machen.

Ich habe mich bei diesem Titel der Charakteristik länger aufgehalten, als es für die übrigen Abschnitte der Anthropologie proportionirlich scheinen mag; aber die Natur hat auch in diese ihre Oekonomie einen so reichen Schatz von Veranstaltungen zu ihrem Zwecke, der nichts Geringeres ist, als die Erhaltung der Art, hineingelegt, dass, bei Gelegenheit näherer Nachforschungen, es noch lange Stoff genug zu Problemen geben wird, die Weisheit der sich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktisch zu gebrauchen.

C. Der Charakter des Volks.

Unter dem Wort Volk *(populus)* versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, insofern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heisst Nation *(gens)*; der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt, (die wilde Menge in diesem Volk,) heisst Pöbel *(vulgus)*,* dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren *(agere per turbas)* ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschliesst.

Hume meint, dass, wenn in einer Nation jeder Einzelne seinen besonderen Charakter anzunehmen beflissen ist (wie unter den Engländern), die Nation selbst keinen Charakter habe. Mich dünkt, darin irre er sich; denn die Affectation eines Charakters ist gerade der allgemeine Charakter des Volks, wozu er selbst gehörte, und ist Verachtung aller Auswärtigen, besonders darum, weil es sich allein einer ächten, staatsbürgerliche Freiheit im Inneren mit Macht gegen Aussen verbindenden Verfassung rühmen zu können glaubt. — Ein solcher Charakter ist stolze Grobheit im Gegensatz der sich leicht familiär machenden Höflichkeit; ein trotziges Betragen gegen jeden Anderen aus vermeinter Selbstständigkeit, wo man keines Anderen zu bedürfen, also auch der Gefälligkeit gegen Andere sich überheben zu können glaubt.[1]

* Der Schimpfname *la canaille du peuple* hat wahrscheinlicher Weise seine Abstammung von *canalicola*, einem am Kanal im alten Rom hin und her gehenden und beschäftigte Leute foppenden Haufen Müssiggänger (*cavillator et ridicularius, vid.* Plautus *Curcul.*).

[1] 1. Ausg.: „Selbstständigkeit, (keines Anderen zu bedürfen,) nicht nöthig zu haben, gegen Jemand gefällig zu sein."

Auf diese Weise werden die zwei civilisirtesten Völker auf Erden,* die gegen einander im Contrast des Charakters und vielleicht hauptsächlich darum mit einander in beständiger Fehde sind, England und Frankreich, auch ihrem angebornen Charakter nach, von dem der erworbene und künstliche nur die Folge ist, vielleicht die einzigen Völker sein, von denen man einen bestimmten und, so lange sie nicht durch Kriegsgewalt vermischt werden, unveränderlichen Charakter annehmen kann. — Dass die französische Sprache die allgemeine Conversations-Sprache, vornehmlich der weiblichen feinen Welt, die englische aber die ausgebreitetste Handels-Sprache** der commercirenden geworden ist, liegt wohl in dem Unterschied ihrer continental- und insularischen Lage. Was aber ihr Naturell, was sie jetzt wirklich haben und dessen Ausbildung durch Sprache betrifft, so müsste dieses von dem angeborenen Charakter des Urvolks ihrer Abstammung hergeleitet werden; dazu uns aber die Documente mangeln. — In einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aber liegt uns nur daran: den Charakter beider, wie sie jetzt sind, in einigen Beispielen, und so weit es möglich ist, systematisch aufzustellen; welche urtheilen lassen, wessen sich das eine zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vortheil benutzen könne.

Die angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften Maximen, welche die Sinnesart eines Volkes ausdrücken, sind nur so viel gewagte Versuche, die Varietäten im natürlichen Hange ganzer Völker, mehr für den Geographen, empirisch, als für den Philosophen, nach Vernunftgründen, zu classificiren.***

* Es versteht sich, dass bei dieser Classification vom deutschen Volk abgesehen werde; weil das Lob des Verfassers, der ein Deutscher ist, sonst Selbstlob sein würde.

** Der kaufmännische Geist zeigt auch gewisse Modificationen seines Stolzes in der Verschiedenheit des Tons im Grossthun. Der Engländer sagt: „der Mann ist eine Million werth“; der Holländer: „er commandirt eine Million“; der Franzose: „er besitzt eine Million.“

*** Die Türken, welche das christliche Europa Frankestan nennen, wenn sie auf Reisen gingen, um Menschen und ihren Volkscharakter kennen zu lernen, (welches kein Volk ausser dem europäischen thut und die Eingeschränktheit aller übrigen an Geist beweist,) würden die Eintheilung desselben, nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen. 1. Das Modenland

Dass auf die Regierungsart alles ankomme, welchen Charakter ein Volk haben werde, ist eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung selbst ihren eigenthümlichen Charakter? — Auch Klima und Boden können den Schlüssel hiezu nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewiesen, dass sie ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, sondern ihn diesen nur nach Umständen anpassten, und doch dabei in Sprache, Gewerbart, selbst in Kleidung, die Spuren ihrer Abstammung und hiemit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lassen. — — Ich werde die Zeichnung ihres Portraits etwas mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der schöneren, (dabei aber doch auch nicht in Caricatur) entwerfen; denn ausserdem dass die Schmeichelei verdirbt, der Tadel dagegen bessert, so verstösst der Kritiker weniger gegen die Eigenliebe der Menschen, wenn er ihnen, ohne Ausnahme, blos ihre Fehler vorrückt, als wenn er durch mehr oder weniger Lobpreisungen nur den Neid der Beurtheilten gegen einander rege machte.

1. Die französische Nation charakterisirt sich unter allen anderen durch den Conversationsgeschmack, in Ansehung dessen sie das Muster aller übrigen ist. Sie ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es jetzt gleich ausser der Mode ist, höfisch zu sein. Der Franzose ist es nicht aus Interesse, sondern aus unmittelbarem Geschmacksbedürfniss sich mitzutheilen. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grossen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache der letzteren geworden und es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählig auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse.

(Frankreich). 2. Das Land der Launen (England). 3. Ahnenland (Spanien). 4. Prachtland (Italien). 5. Das Titelland (Deutschland, sammt Dänemark und Schweden, als germanischen Völkern). 6. Herrenland (Polen), wo ein jeder Staatsbürger Herr, keiner dieser Herren aber, ausser dem, der nicht Staatsbürger ist, Unterthan sein will. — Russland und die europäische Türkei, beide von grösstentheils asiatischer Abstammung, würden über Frankestan hinaus liegen: das erste slavischen, das andere arabischen Ursprungs, von zweien Stammvölkern, die einmal ihre Herrschaft über einen grösseren Theil von Europa, als je ein anderes Volk, ausgedehnt haben und in den Zustand einer Verfassung des Gesetzes ohne Freiheit, wo also Niemand Staatsbürger ist, gerathen sind.

Die Kehrseite der Münze ist die, nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelte Lebhaftigkeit, und bei hellsehender Vernunft, ein Leichtsinn, gewisse Formen, blos weil sie alt oder auch nur übermässig gepriesen worden, wenn man sich gleich dabei wohl befunden hat, nicht lange bestehen zu lassen, und ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein Spiel zieht, und in Beziehung des Volks auf den Staat einen alles erschütternden Enthusiasmus bewirkt, der noch über das Aeusserste hinausgeht. — Die Eigenheiten dieses Volks, in schwarzer Kunst, doch nach dem Leben gezeichnet, lassen sich ohne weitere Beschreibung, blos durch unzusammenhängend hingeworfene Bruchstücke, als Materialien zur Charakteristik, leicht in ein Ganzes vorstellig machen.

Die Wörter: *esprit* (statt *bon sens), frivolité, galanterie, petit-maître, coquette, étourderie, point d'honneur, bon-ton, bureau d'esprit, bon-mot, lettre de cachet* — u. dgl. lassen sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen; weil sie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht, als den Gegenstand bezeichnet, der dem Denkenden vorschwebt.

2. Das englische Volk. Der alte Stamm der Briten* (eines celtischen Volks) scheint ein Schlag tüchtiger Menschen zu sein; allein die Einwanderungen der Deutschen und des französischen Völkerstammes, (denn die kurze Anwesenheit der Römer hat keine merkliche Spur hinterlassen können,) haben, wie es ihre vermischte Sprache beweist, die Originalität dieses Volkes verlöscht, und da die insularische Lage seines Bodens, die es wider äussere Angriffe ziemlich sichert, vielmehr selbst Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, so hat es einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter des Engländers wohl nichts Anderes bedeuten, als den durch frühe Lehre und Beispiel erlernten Grundsatz, er müsse sich einen solchen machen, d. i. einen zu haben affectiren; indem ein steifer Sinn, auf einem freiwillig angenommenen Princip zu beharren und von einer gewissen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit gibt, dass man sicher weiss, wessen man sich von ihm und er sich von Anderen zu gewärtigen hat.

* Wie Hr. Prof. Büsch es richtig schreibt (nach dem Wort *Britanni*, nicht *Brittanni*).

Dass dieser Charakter dem des französischen Volks mehr, als irgend einem anderen gerade entgegengesetzt ist, erhellt daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichste Umgangseigenschaft jenes Volks, mit Anderen, ja sogar unter sich selbst, Verzicht thut, und blos[1] auf Achtung Anspruch macht, wobei übrigens Jeder blos nach seinem eigenen Kopfe leben will. — Für seine Landesgenossen errichtet der Engländer grosse und allen anderen Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf englischen Boden verschlagen und in grosse Noth gerathen ist, kann immerhin auf dem Misthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist.

Aber auch in seinem eigenen Vaterlande isolirt sich der Engländer, wo er für sein Geld speist. Er will lieber in einem besonderen Zimmer allein, als an der Wirthstafel für dasselbe Geld speisen; weil bei der letzteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird, und in der Fremde, z. B. in Frankreich, wohin Engländer nur reisen, um alle Wege und Wirthshäuser (wie Dr. Sharp) für abscheulich auszuschreien, sammeln sie sich in diesen, um blos unter sich Gesellschaft zu halten. — Sonderbar ist doch, dass, da der Franzose die englische Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreist, dennoch der Engländer, (der nicht aus seinem Lande gekommen ist,) jenen im Allgemeinen hasst und verachtet; woran wohl nicht die Rivalität der Nachbarschaft, (denn da sieht sich England dem letzteren ohne allen Streit überlegen,) sondern der Handelsgeist überhaupt Schuld ist, der, in der Voraussetzung, den vornehmsten Stand auszumachen, unter Kaufleuten desselben Volks sehr ungesellig ist.* Da beide Völker einander in Ansehung der beiderseitigen Küsten nahe und nur durch einen Kanal, (der freilich wohl ein Meer heissen könnte,) von einander getrennt sind; so bewirkt die Rivalität derselben unter einander doch einen auf verschiedene Art modificirten politischen Charakter in ihrer Befehdung: Besorgniss auf der einen und Hass auf der anderen Seite; welche zwei Arten ihrer Unvereinbarkeit sind, wovon jene

[1] 1. Ausg.: „nicht allein keinen Anspruch macht, sondern blos“

* Der Handelsgeist ist überhaupt an sich ungesellig, wie der Adelsgeist. Ein Haus (so nennt der Kaufmann sein Comptoir) ist von dem andern durch seine Geschäfte, wie ein Rittersitz vom anderen durch eine Zugbrücke, abgesondert und freundschaftlicher Umgang ohne Ceremonie daraus verwiesen; es müsste denn der mit von demselben Beschützten sein, die aber alsdann nicht als Glieder desselben anzusehen sein würden.

die Selbsterhaltung, diese die Beherrschung, im entgegengesetzten Falle aber die Vertilgung der anderen zur Absicht hat.

Die Charakterzeichnung der übrigen, deren Nationaleigenthümlichkeit nicht sowohl, wie bei beiden vorhergehenden, meistens aus der Art ihrer verschiedenen Cultur, als vielmehr aus der Anlage ihrer Natur durch Vermischung ihrer ursprünglich-verschiedenen Stämme abzuleiten sein möchte, können wir jetzt kürzer fassen.

3. Der aus der Mischung des europäischen mit arabischem (mohrischem) Blut entsprungene Spanier zeigt in seinem öffentlichen und Privatbetragen eine gewisse Feierlichkeit, und selbst der Bauer gegen Obere, denen er auch auf gesetzliche Art gehorsam ist, ein Bewusstsein seiner Würde. — Die spanische Grandezza und die, selbst in ihrer Conversationssprache befindliche Grandiloquenz zeigen auf einen edlen Nationalstolz. Daher ist ihm der französische vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er ist mässig, den Gesetzen, vornehmlich denen seiner alten Religion herzlich ergeben. — Diese Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bei Einführung seiner Ernte durch Gesang und Tanz) sich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabende der Fandango gefidelt wird, fehlt es nicht an jetzt müssigen Arbeitsleuten, die zu dieser Musik auf den Strassen tanzen. — — Das ist seine gute Seite.

Die schlechtere ist: er lernt nicht von Fremden, reiset nicht, um andere Völker kennen zu lernen;* bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen; von romantischer Stimmung des Geistes, wie das Stiergefecht, grausam, wie das ehemalige *Auto da Fé* beweist, und zeigt in seinem Geschmack zum Theil ausser-europäische Abstammung.

4. Der Italiener vereinigt die französische Lebhaftigkeit (Frohsinn) mit spanischem Ernste (Festigkeit) und sein ästhetischer Charakter ist ein mit Affect verbundener Geschmack, so wie die Aussicht von seinen Alpen in die reizenden Thäler einerseits Stoff zum Muth, andererseits zum ruhigen Genuss darbietet. Das Temperament ist hierin nicht gemischt, noch desultorisch, (denn so gäbe es keinen Charakter ab,) sondern

* Die Eingeschränktheit des Geistes aller Völker, welche die uninteressirte Neubegierde nicht anwandelt, die Aussenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger sich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, ist etwas Charakteristisches an denselben, wodurch sich Franzosen, Engländer und Deutsche vor anderen vortheilhaft unterscheiden.

eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, sofern es zugleich mit dem des Schönen vereinbar ist. — In seinen Mienen äussert sich ein starkes Spiel seiner Empfindungen und sein Gesicht ist ausdrucksvoll. Das Plaidiren ihrer Advocaten vor den Schranken ist so affectvoll, dass es einer Declamation auf der Schaubühne ähnlich sieht.

So wie der Franzose im Conversationsgeschmack vorzüglich ist, so ist es der Italiener im Kunstgeschmack. Der erstere liebt mehr die Privatbelustigungen, der Andere öffentliche: pompöse Aufzüge, Processionen, grosse Schauspiele, Carnevals, Maskeraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde mit dem Pinsel oder in musivischer Arbeit gezeichnet, römische Alterthümer im grossen Styl; um zu sehen und in grosser Gesellschaft gesehen zu werden. Dabei aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergessen): Erfindung der Wechsel, der Banken und der Lotterie. — — Das ist seine gute Seite; so wie die Freiheit, welche die *Gondolieri* und *Lazzaroni* sich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die schlechtere ist: sie conversiren, wie Rousseau sagt, in Prachtsälen und schlafen in Ratzennestern. Ihre Conversazioni sind einer Börse ähnlich, wo die Dame des Hauses einer grossen Gesellschaft etwas zu kosten reichen lässt, um im Herumwandeln sich einander die Neuigkeiten des Tages mitzutheilen, ohne dass dazu eben Freundschaft nöthig wäre, und mit einem kleinen daraus gewählten Theil zur Nacht isst. — Die schlimme aber: das Messerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freistätten, das vernachlässigte Amt der Sbirren u. dgl.; welche doch nicht sowohl dem Römer, als vielmehr seiner zweiköpfigen Regierungsart zugeschrieben wird. — Dieses sind aber Beschuldigungen, die ich keinesweges verantworten mag und mit denen sich gewöhnlich Engländer herumtragen, denen keine andere Verfassung gefallen will, als die ihrige.

5. Die Deutschen stehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind. — Der Deutsche fügt sich, unter allen civilisirten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten, der Regierung, unter der er ist, und ist am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma; ohne weder über die schon eingeführte zu vernünfteln, noch sich selbst eine auszudenken. Er ist dabei doch der Mann von allen Ländern und Klimaten, wandert leicht aus und ist an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt; wo er aber in fremde

Länder als Colonist hinkommt, da schliesst er bald mit seinen Landesgenossen eine Art von bürgerlichem Verein, der durch Einheit der Sprache, zum Theil auch der Religion, ihn zu einem Völkchen ansiedelt, was unter der höheren Obrigkeit in einer ruhigen, sittlichen Verfassung durch Fleiss, Reinlichkeit und Sparsamkeit vor den Ansiedlungen anderer Völker sich vorzüglich auszeichnet. — So lautet das Lob, welches selbst Engländer den Deutschen in Nordamerika geben.

Da Phlegma (im guten Sinn genommen) das Temperament der kalten Ueberlegung und der Ausdaurung in Verfolgung seines Zwecks, imgleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist; so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft so viel, wie von jedem anderen, der grösseren Cultur fähigen Volke erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italienern nicht gleich thun möchte. — — Das ist nun seine gute Seite, in dem, was durch anhaltenden Fleiss auszurichten ist, und wozu eben nicht Genie* erfordert wird; welches letztere auch bei weitem nicht von der Nützlichkeit ist, als der mit gesundem Verstandestalent verbundene Fleiss des Deutschen. — Dieses sein Charakter im Umgange ist Bescheidenheit. Er lernt, mehr als jedes andere Volk, fremde Sprachen, ist, (wie Robertson sich ausdrückt,) Grosshändler in der Gelehrsamkeit, und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von Anderen mit Geräusch benutzt werden; er hat keinen Nationalstolz; hängt, gleich als Kosmopolit, auch nicht an seiner Heimath. In dieser aber ist er gastfreier gegen Fremde, als irgend eine andere Nation, (wie Boswell gesteht;) disciplinirt seine Kinder zur Sittsamkeit mit Strenge, wie er dann auch,

* Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von Anderen gelehrt werden, wie man gute Verse, aber nicht, wie man ein gutes Gedicht machen soll; denn das muss aus der Natur des Verfassers von selbst hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Bestellung und für reichliche Bezahlung als Fabricat, sondern muss es, gleich als Eingebung, von der der Dichter selbst nicht sagen kann, wie er dazu gekommen sei, d. i. einer gelegentlichen Disposition, deren Ursache ihm unbekannt ist, erwarten (*scit genius natale comes qui temperat astrum*). — Das Genie glänzt daher als augenblickliche, mit Intervallen sich zeigende und wieder verschwindende Erscheinung, nicht mit einem willkührlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden Licht, sondern wie sprühende Funken, welche eine glückliche Anwandelung des Geistes aus der productiven Einbildungskraft auslockt.

seinem Hange zur Ordnung und Regel gemäss, sich eher despotisiren, als sich auf Neuerungen, (zumal eigenmächtige Reformen in der Regierung,) einlassen wird. — — Das ist seine gute Seite.

Seine unvortheilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original sein zu können, (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers ist;) vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich classificiren zu lassen und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (von Edlen und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl-, auch Hochgeborenen) unerschöpflich und so aus bloser Pedanterei knechtisch zu sein; welches alles freilich wohl der Form der Reichsverfassung Deutschlands zugerechnet werden mag; dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen lässt, dass doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange des Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Ansehens bezeichnet wird, der ihr gebührt, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heisst, nichts ist; welches denn dem Staate, der diesen ertheilt, freilich was einbringt, aber auch ohne hierauf zu sehen, bei Unterthanen Ansprüche, Anderer Wichtigkeit in der Meinung zu begrenzen, erregt, welche andern Völkern lächerlich vorkommen muss, und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniss der methodischen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu fassen, die Beschränkung des angebornen Talents verräth.

Da Russland das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr ist, die Nationalen der europäischen Türkei aber das nie gewesen sind, noch sein werden, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist;[1] so kann die Zeichnung derselben hier füglich übergangen werden.

Ueberhaupt da hier vom angeborenen, natürlichen Charakter, der,

[1] 1. Ausg.: „erforderlich ist, so wird man gegen diese unvollständige und un-

so zu sagen, in der Blutmischung der Menschen liegt, nicht von dem Charakteristischen des erworbenen künstlichen (oder verkünstelten) der Nationen die Rede ist; so wird man in der Zeichnung desselben viel Behutsamkeit nöthig haben. In dem Charakter der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel sanfteren ihrer Caloyers hat sich eben so wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtsinn), wie die Bildung ihres Leibes, Gestalt und Gesichtszüge verloren, sondern diese Eigenthümlichkeit würde sich vermuthlich wiederum in That herstellen, wenn die Religions- und Regierungsform durch glückliche Ereignisse ihnen Freiheit verschaffte, sich wieder herzustellen. — Unter einem anderen christlichen Volke, den Armenianern, herrscht ein gewisser Handelsgeist von besonderer Art, nämlich durch Fusswanderungen von China's Grenzen aus bis nach Cap-Corso an der Guineaküste Verkehr zu treiben, der auf einen besonderen Abstamm dieses vernünftigen und emsigen Volks, welcher, in einer Linie von Nordost nach Südwest, beinahe die ganze Strecke des alten Continents durchzieht und sich friedfertige Begegnung unter allen Völkern, auf die es trifft, zu verschaffen weiss, und einen vor dem flatterhaften und kriechenden der jetzigen Griechen vorzüglichen Charakter beweist, dessen erste Bildung wir nicht mehr erforschen können. — So viel ist wohl mit Wahrscheinlichkeit zu urtheilen, dass die Vermischung der Stämme (bei grossen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht, alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich sei.

sichere Zeichnung derselben, welche auf demonstrativen, rememorativen und prognostischen Zeichen beruht, schon Nachsicht haben müssen.

Da hier"

D. Der Charakter der Race.

In Ansehung dieser kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H. R. Girtanner davon in seinem Werk (meinen Grundsätzen gemäss) zur Erläuterung und Erweiterung schön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch etwas vom Familienschlag und den Varietäten, oder Spielarten, anmerken, die sich in einer und derselben Race bemerken lassen.

Hier hat die Natur, statt der Verähnlichung, welche sie in der Zusammenschmelzung verschiedener Racen beabsichtigte, gerade das Gegentheil sich zum Gesetze gemacht; nämlich in einem Volk von derselben Race (z. B. der Weissen), anstatt in ihrer Bildung die Charaktere beständig und fortgehend einander sich nähern zu lassen, — wo dann endlich nur ein und dasselbe Portrait, wie das durch den Abdruck eines Kupferstichs herauskommen würde, — vielmehr in demselben Stamme und gar in der nämlichen Familie, im Körperlichen und Geistigen, ins Unendliche zu vervielfältigen. — Zwar sagen die Ammen, um einem der Eltern zu schmeicheln: „das hat dies Kind vom Vater; das hat es von der Mutter"'; wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menschenzeugung längst erschöpft sein würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden würde. — So kommt nicht etwa die graue Haarfarbe *(cendrée)* von der Vermischung eines Brunetten mit einer Blondinen her, sondern bezeichnet einen besonderen Familienschlag und die Natur hat Vorrath genug in sich, um nicht, der Armuth ihrer vorräthigen Formen halber, einen Menschen in die Welt zu schicken, der schon ehemals drin gewesen ist; wie denn auch die Nahheit der Verwandtschaft notorisch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

E. Der Charakter der Gattung.

Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: dass sie mit anderen uns bekannten unter einen Begriff gefasst, das aber, wodurch sie sich von einander unterscheiden, als Eigenthümlichkeit *(proprietas)* zum Unterscheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art Wesen, die wir kennen *(A)*, mit einer andern Art Wesen *(non A)*, die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter des ersteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung *(tertium comparationis)* abgeht? — Der oberste Gattungsbegriff mag der eines irdischen vernünftigen Wesens sein, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht irdischen Wesen keine Kenntniss haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und so jene irdischen unter den vernünftigen überhaupt charakterisiren zu können. — Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings unauflöslich; weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Species vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müsste, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig, als: dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier *(animal rationabile)*, aus sich selbst ein vernünftiges Thier *(animal rationale)* machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie, als in ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes) für die Gesellschaft gehöriges Ganze, regiert, wobei aber das Charakteristische der Menschengattung, in Vergleichung

mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt, dieses ist: dass die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben, herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der **Zweck**, der That nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das **Mittel** einer höchsten uns unerforschlichen Weisheit ist, die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenngleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.

Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewusstsein verbunden mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen), und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und Andere) zu handeln, von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.

I. Die technische Anlage. Die Fragen: ob der Mensch ursprünglich zum vierfüssigen Gange, (wie Moscati, vielleicht blos zur Thesis für eine Dissertation, vorschlug,) oder zum zweifüssigen bestimmt sei; — ob der Gibbon, der Orangoutang, der Chimpanse u. a. bestimmt sei, (worin Linné und Camper einander widerstreiten;) — ob er ein frucht- oder, (weil er einen häutigen Magen hat,) fleischfressendes Thier sei; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Thier sei? — — Die Beantwortung dieser Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte diese noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geselliges oder einsiedlerisches und nachbarschaftscheues Thier sei; wovon das Letztere wohl das Wahrscheinlichste ist.

Ein erstes Menschenpaar, schon mit völliger Ausbildung, mithin unter Nahrungsmitteln von der Natur hingestellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinstinct, der uns doch in unserem jetzigen Naturzustande nicht beiwohnt, beigegeben worden, lässt sich schwerlich mit der Vorsorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erste Mensch würde im ersten Teich, den er vor sich sähe, ertrinken; denn Schwimmen ist schon eine Kunst, die man lernen muss; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte geniessen und dadurch umzukommen in beständiger

Gefahr sein. Hatte aber die Natur dem ersten Menschenpaar diesen Instinct eingepflanzt, wie war es möglich, dass er ihn nicht an seine Kinder vererbte? welches doch jetzt nie geschieht.

Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewisse Gesänge und pflanzen sie durch Tradition fort; so dass ein isolirter Vogel, der noch blind aus dem Neste genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachsen, keinen Gesang, sondern nur einen gewissen angeborenen Organlaut hat. Wo ist aber nun der erste Gesang hergekommen?* denn gelernt ist dieser nicht, und wäre er instinctmässig entsprungen, warum erbte er den Jungen nicht an?

Die Charakterisirung des Menschen, als eines vernünftigen Thieres, liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht, und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat.

II. Die pragmatische Anlage der Civilisirung durch Cultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften und der natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der blosen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes, (wenngleich noch nicht sittliches,) zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden, ist nun eine höhere Stufe. — Er ist einer Erziehung, sowohl in Belehrung, als Zucht (Disciplin), fähig und bedürftig. Hier ist nun (mit oder gegen Rousseau) die Frage: ob der Charakter seiner Gattung ihrer Naturanlage nach sich besser bei der Rohigkeit seiner Natur, als bei den Künsten der Cultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde? — Zuvör-

* Man kann mit dem Ritter Linné für die Archäologie der Natur die Hypothese annehmen: dass aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerst eine Insel unter dem Aequator, als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle klimatische Stufen der Wärme, von der des heissen am niedrigen Ufer desselben, bis zur arktischen Kälte auf seinem Gipfel, sammt den ihnen angemessenen Pflanzen und Thieren, nach und nach entstanden; dass, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den angeborenen Organlaut so vielerlei verschiedener Stimmen nachahmten, und jede, so viel ihre Kehle es verstattete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Species sich ihren bestimmten Gesang machte, den nachher einer dem anderen durch Belehrung (gleich einer Tradition) beibrachte; wie man auch sieht, dass Finken und Nachtigallen in verschiedenen Ländern auch einige Verschiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

derst muss man anmerken, dass bei allen übrigen, sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung; so dass sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten, in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen, zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke, zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. Die moralische Anlage. Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für eines oder das Andere empfänglich sei; nachdem er in diese oder jene ihn bildenden Hände fällt (*cereus in vitium flecti etc.*). Im letzteren Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben. — Aber dieser Fall widerspricht sich selbst; denn ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewusstsein der Freiheit seiner Willkühr ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewusstsein, selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen, unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl, (welches dann das moralische heisst,) dass ihm oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligible Charakter der Menschheit überhaupt, und insofern ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt, dass in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung des unerlaubten, ob er gleich weiss, dass es unerlaubt sei, d. i. zum Bösen sei, der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann; so ist der Mensch, seinem sensiblen Charakter nach, auch als (von Natur) böse zu beurtheilen, ohne dass sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist; weil man annehmen kann, dass die Naturbestimmung dieser im continuirlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe.

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren; wie gross auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen; sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hinder-

nissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.

Der Mensch muss also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt, und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung, mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflösung dieses Problems und die Hindernisse derselben anführen.

A.

Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung, als Thiergattung. — Aber hier wollen nun schon die Naturepochen seiner Entwickelung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen. Nach der ersteren ist er im Naturzustande wenigstens in seinem 15ten Lebensjahre durch den **Geschlechtsinstinct** angetrieben und auch vermögend, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten kann er es (im Durchschnitte) vor dem 20sten schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, seine und seines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. — Er muss ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit einem Weibe anzufangen; worüber aber in der geschliffeneren Volksklasse auch wohl das 25ste Jahr verfliessen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. — Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders, als mit Lastern.

B.

Der Trieb zur Wissenschaft, als einer die Menschheit veredelnden Cultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Cultur vorgedrungen ist, um das Feld derselben selbst zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen und seine Stelle nimmt der ABC-Schüler ein, der kurz vor seinem Lebensende, nachdem er eben so einen Schritt weiter gethan hat, wiederum seinen Platz einem Andern überlässt. — Welche Masse von Kenntnissen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun schon vorräthig da liegen,

wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoisier, mit seinem Fleiss und Talent, ohne Verminderung der Lebenskraft, von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdauernden Alter wäre begünstigt worden? Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischen tretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird.

C.

Ebensowenig scheint die Gattung in Ansehung von Glückseligkeit, wozu beständig hin zu streben ihn seine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. der Sittlichkeit einschränkt, ihre Bestimmung zu erreichen. — Man darf eben nicht die hypochondrische (übellaunige) Schilderung, die Rousseau vom Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung wieder dahin ein- und in die Wälder zurückzukehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unsere Gattung, in das Gleis der continuirlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen, ausdrückte; man darf sie nicht aus der Luft greifen; — die Erfahrung alter und neuer Zeiten muss jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde.

Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Cultur unserer Gattung, durch Schwächung unserer Kraft; 2. die Civilisirung, durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung; 3. die vermeinte Moralisirung, durch naturwidrige Erziehung und Missbildung der Denkungsart angerichtet hat: — diese drei Schriften, sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der Unschuld vorstellig machten, (wohin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert,) sollten nur seinem Socialcontract, seinem Emil und seinem savoyardischen Vicar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Uebel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat. — Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen sollte. Er nahm an: der Mensch sei von Natur, (wie sie sich vererben lässt,) gut, aber auf negative Art, nämlich

von selbst und absichtlich nicht böse zu sein, sondern nur in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum gute Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborene oder zugezogene) Verdorbenheit in sich hätte; so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung selbst der Qualität des Princips, nicht blos dem Grade nach unaufgelöst; weil ein ihr angeborener böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird.

In einer bürgerlichen Verfassung, welche der höchste Grad der künstlichen Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzwecke ihrer Bestimmung ist, ist doch die Thierheit früher und im Grunde mächtiger, als die reine Menschheit in ihren Aeusserungen, und das zahme Vieh ist nur durch Schwächung dem Menschen nützlicher, als das wilde. Der eigene Wille ist immer in Bereitschaft, in Widerwillen gegen seinen Nebenmenschen auszubrechen und strebt jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit, nicht blos unabhängig, sondern selbst über andere, ihm von Natur gleiche Wesen Gebieter zu sein; welches man auch an dem kleinsten Kinde schon gewahr wird;* weil die

* Das Geschrei, welches ein kaum geborenes Kind hören lässt, hat nicht den Ton des Jammerns, sondern der Entrüstung und aufgebrachten Zorns an sich; nicht aus Schmerz, sondern aus Verdruss über etwas;[1] vermuthlich darum, weil es sich bewegen will und sein Unvermögen dazu gleich als eine Fesselung fühlt, wodurch ihm die Freiheit genommen wird. — Was mag doch die Natur hiemit für eine Absicht haben, dass sie das Kind mit lautem Geschrei auf die Welt kommen lässt, welches doch für dasselbe und die Mutter im rohen Naturzustande von äusserster Gefahr ist? Denn ein Wolf, ein Schwein sogar, würde ja dadurch angelockt, in Abwesenheit, oder bei der Entkräftung derselben durch die Niederkunft, es zu fressen. Kein Thier aber, ausser dem Menschen, (wie er jetzt ist,) wird beim Geborenwerden seine Existenz laut ankündigen; welches von der Weisheit der Natur so angeordnet zu sein scheint, um die Art zu erhalten. Man muss also annehmen, dass in der frühen Epoche der Natur in Ansehung dieser Thierklasse (nämlich des Zeitlaufs der Rohigkeit) dieses Lautwerden des Kindes bei seiner Geburt noch nicht war; mithin nur späterhin eine

[1] 1. Ausg.: „nicht weil ihm was schmerzt, sondern weil ihm etwas verdriesst;“

Natur in ihm von der Cultur zur Moralität, nicht, (wie es doch die Vernunft vorschreibt,) von der Moralität und ihrem Gesetze anhebend, zu einer darauf angelegten zweckmässigen Cultur hinzuleiten strebt; welches unvermeidlich eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz abgibt; z. B. wenn Religionsunterricht, der nothwendig eine moralische Cultur sein sollte, mit der historischen, die blos Gedächtnisscultur ist, anhebt und daraus Moralität zu folgern vergeblich sucht.

Die Erziehung des Menschengeschlechts im Ganzen ihrer Gattung, d. i. collectiv genommen *(universorum)*, nicht aller Einzelnen *(singulorum)*, wo die Menge nicht ein System, sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgibt, das Hinstreben zu einer bürgerlichen, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmässigen Zwangs-Princip zu gründenden Verfassung ins Auge gefasst, erwartet der Mensch doch nur von der Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist, — diese Erziehung von oben herab, sage ich, ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten, aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen. Vorsehung bedeutet ebendieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organisirter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Thiere anzunehmen schon im Gebrauch haben.— Uebrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein; nur dass sie es sein wird, lässt sich nicht *a priori*; aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte, mit so weit gegründeter Erwartung schliessen, als nöthig ist,

zweite Epoche, nachdem beide Eltern schon zu derjenigen Cultur, die zum häuslichen Leben nothwendig ist, gelangt waren, eingetreten ist; ohne dass wir wissen, wie die Natur und durch welche mitwirkende Ursachen sie eine solche Entwickelung veranstaltete. Diese Bemerkung führt weit z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieselbe zweite Epoche, bei grossen Naturrevolutionen, noch eine dritte folgen dürfte; da ein Orangoutang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Cultur sich allmählig entwickelte.

an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele (ein Jeder, so viel an ihm ist,) zu befördern.

Man kann also sagen: der erste Charakter der Menschengattung ist das Vermögen, als vernünftigen Wesens, sich, für seine Person sowohl, als für die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen; welches aber schon eine günstige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm voraussetzt; weil das Böse, (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet,) eigentlich ohne Charakter ist.

Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen lässt. — Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen: sie wolle, dass jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch, dass alle Anlagen seiner Natur sich zweckmässig für dasselbe entwickeln, damit, wenngleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Absicht derselben erfülle. — Bei vernunftlosen Thieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur; beim Menschen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Wesen auf Erden nur eine, nämlich die Menschengattung kennen, und in dieser auch nur eine Tendenz der Natur zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande zu bringen; ein Prospect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer, (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewissheit erwartet werden kann. — Denn es sind Menschen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabei auch zugleich mit einer moralischen Anlage begabte, vernünftige Wesen; welche die Uebel, die sie sich unter einander selbstsüchtig anthun, bei Zunahme der Cultur nur immer desto stärker fühlen und, indem sie kein anderes Mittel dagegen vor sich sehen, als den Privatsinn (Einzelner) dem Gemeinsinn (Aller vereinigt), obzwar ungern, einer Disciplin des bürgerlichen Zwanges zu unterwerfen, der sie sich aber nur nach von ihnen selbst gegebenen Gesetzen unterwerfen, durch dies Bewusstsein sich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen, sowie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist.

Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung.

I. Der Mensch war nicht bestimmt, wie das Hausvieh, zu einer Heerde, sondern wie die Biene, zu einem Stock zu gehören. — Nothwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein.

Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die eines Weisers in diesem Korbe (die Monarchie). — Aber viele solcher Körbe neben einander befehden sich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menschen thun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken, — denn hier hört das Gleichniss auf, — sondern blos den Fleiss des anderen mit List oder Gewalt für sich zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken; und, es sei Vergrösserungssucht oder Furcht, von dem anderen verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt, so ist der innere oder äussere Krieg in unserer Gattung, so ein grosses Uebel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch thun, aber doch durch den Stoss oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmässigen Gange erhalten werden.

II. Freiheit und Gesetz, (durch welche jene eingeschränkt wird,) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. — Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei; so muss ein Mittleres* hinzukommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, diesen Principien Erfolg verschafft. — Nun kann man sich aber viererlei Combinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken.

A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).

B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotismus).

C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).

D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen

* Analogisch dem *medius terminus* in einem Syllogismus, welcher, mit Subject und Prädicat des Urtheils verbunden, die 4 syllogistischen Figuren abgibt.

Staat überhaupt versteht und das alte Brocardicon: *salus civitatis* (nicht *civium) suprema lex esto*, nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die Glückseligkeit der Bürger) solle zum obersten Princip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein Jeder nach seiner Privatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgend einem objectiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter, als: das Verstandeswohl, die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.

Der Charakter der Gattung, sowie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: dass sie, collectiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existirende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang, unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen, zu einer, beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Coalition, in eine weltbürgerliche Gesellschaft *(cosmopolitismus)* sich von der Natur bestimmt fühlen; welche an sich unerreichbare Idee aber kein constitutives Princip (der Erwartung eines, mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens,) sondern nur ein regulatives Princip ist: ihr, als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derselben, fleissig nachzugehen.

Fragt man nun: ob die Menschengattung, (welche, wenn man sie sich als eine Species vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Race genannt werden kann,) — ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Race anzusehen sei; so muss ich gestehen, dass nicht viel damit zu prahlen sei. Doch wird Jemand, der das Benehmen der Menschen, nicht blos in der alten Geschichte, sondern in der Geschichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft versucht werden, misanthropisch den Timon, weit öfterer aber und treffender den Momus in seinem Urtheile zu machen und Thorheit eher, als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechend finden. Weil aber Thorheit, mit einem Liniamente von Bosheit verbunden, (da sie alsdann Narrheit heisst,) in der moralischen Physiognomik an unserer Gattung

nicht zu verkennen ist; so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Theils seiner Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nöthig findet, klar genug zu ersehen: dass in unserer Race jeder es gerathen finde, auf seiner Hut zu sein und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegen einander gesinnt zu sein, verräth.

Es könnte wohl sein, dass auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders, als laut denken könnten, d. i. im Wachen, wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich aussprächen. Was würde das für ein von unserer Menschengattung verschiedenes Verhalten gegen einander, für eine Wirkung abgeben? Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie neben einander auskommen, Einer für den Anderen nur einige Achtung haben und sich mit einander vertragen könnten. — Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählig von Verstellung zur vorsätzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt. Dieses würde dann eine Caricaturzeichnung unserer Gattung abgeben; die nicht blos zum gutmüthigen Belachen derselben, sondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht, und zum Geständnisse, dass diese Race vernünftiger Weltwesen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerthe Stelle verdiene, berechtigte* —, wenn nicht gerade eben dieses verwer-

* Friedrich II. fragte einmal den vortrefflichen Sulzer, den er nach Verdiensten schätzte und dem er die Direction der Schulanstalten in Schlesien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „seitdem dass man auf dem Grundsatz (des Rousseau), dass der Mensch von Natur gut sei, fortgebaut hat, fängt es an besser zu gehen.“ „*Ah*, (sagte der König,) *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.*“ — Zum Charakter unserer Gattung gehört auch, dass sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äusseren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde; indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird; eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, so macht sich diese zum Meister über jene und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten; ein Uebel, was den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit

fende Urtheil eine moralische Anlage in uns, eine angeborene Aufforderung der Vernunft verriethe, auch jenem Hange entgegenzuarbeiten, mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen, im Allgemeinen, gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, dass die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.

Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener grosse Monarch, indem er öffentlich blos der oberste Diener des Staats zu sein bekannte, seufzend in sich das Gegentheil in seinem Privatgeständniss nicht bergen konnte, doch mit der Entschuldigung für seine Person, diese Verderbtheit der schlimmen Race, welche Menschengattung heisst, zuzurechnen.

VII.

Zwei

kleine Vorreden.

1800.

I.

Reinhold Bernhard Jachmann: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus. Mit einer Vorrede von Immanuel Kant. Königsberg 1800.

Prospectus zum inliegenden Werk.

Philosophie, als Lehre einer Wissenschaft, kann, so wie jede andere Doctrin, zu allerlei beliebigen Zwecken als Werkzeug dienen, hat aber in dieser Hinsicht nur einen *bedingten* Werth. — Wer dieses oder jenes Product beabsichtigt, muss so oder so dabei zu Werke gehen, und wenn man hiebei nach *Principien* verfährt, so wird sie auch eine *praktische* Philosophie heissen können und hat ihren Werth, wie jede andere Waare und Arbeit, womit Verkehr getrieben werden kann.

Aber Philosophie in buchstäblicher Bedeutung des Worts, als Weisheitslehre, hat einen *unbedingten* Werth; denn sie ist die Lehre vom *Endzweck* der menschlichen Vernunft, welcher nur ein einziger sein kann, dem alle anderen Zwecke nachstehen oder untergeordnet werden müssen, und der vollendete praktische Philosoph (ein Ideal) ist der, welcher diese Forderung an ~~ihm~~ sich selbst erfüllt.

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) *eingegossen* oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft *erklimmt* werde, das ist die Frage.

Der, welcher das Erstere als passives Erkenntnissmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen,) und fusset sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philosophie ist, und doch eben darin, dass sie es ist, (wie der Alchemist,) den grossen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süssen Zustande des Geniessens selig zu träumen.

Diese Afterphilosophie auszutilgen, oder wo sie sich regt, nicht aufkommen zu lassen, hat der Verfasser gegenwärtigen Werks, mein ehemaliger fleissiger und aufgeweckter Zuhörer, jetzt sehr geschätzter Freund, in vorliegender Schrift mit gutem Erfolg beabsichtigt. Es hat dieselbe der Anpreisung meinerseits keineswegs bedurft, sondern ich wollte blos das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken diesem Buche beifügen.

Königsberg,
den 14. Januar 1800.

I. Kant.

II.

Littauisch-deutsches und deutsch-littauisches Wörterbuch, worin das vom Pfarrer Ruhig zu Walterkehmen ehemals herausgegebene zwar zum Grunde gelegt, aber mit sehr vielen Wörtern, Redens-Arten und Sprüchwörtern zur Hälfte vermehrt und verbessert worden von Christian Gottlieb Mielcke, Cantor in Pillkallen. Nebst einer Vorrede des Verfassers, des Herrn Prediger Jenisch in Berlin und des Herrn Kriegs- und Domainen-Raths Heilsberg, auch einer Nachschrift des Herrn Prof. Kant. Königsberg, 1800.

Nachschrift eines Freundes.

Dass der preussische Littauer es sehr verdiene, in der Eigenthümlichkeit seines Charakters und, da die Sprache ein vorzügliches Leitmittel zur Bildung und Erhaltung desselben ist, auch in der Reinigkeit der letztern, sowohl im Schul- als Kanzelunterricht erhalten zu werden, ist aus obiger Beschreibung desselben[1] zu ersehen. Ich füge zu diesem noch hinzu, dass er von Kriecherei weiter, als die ihm benachbarten Völker, entfernt, gewohnt ist mit seinen Obern im Tone der Gleichheit und vertraulichen Offenheit zu sprechen; welches diese auch nicht übel nehmen oder das Händedrücken spröde verweigern, weil sie ihn dabei zu allem Billigen bereit finden. Ein von allem Hochmuth oder einer gewissen benachbarten Nation, wenn Jemand unter ihnen vornehmer ist, ganz unterschiedener Stolz, oder vielmehr Gefühl seines Werths, welches Muth andeutet und zugleich für seine Treue die Gewähr leistet.

[1] In der dritten der auf dem Titel genannten Vorreden von Heilsberg.

Aber auch abgesehen von dem Nutzen, den der Staat aus dem Beistande eines Volks von solchem Charakter ziehen kann, so ist auch der Vortheil, den die Wissenschaften, vornehmlich die alte Geschichte der Völkerwanderungen, aus der noch unvermengten Sprache eines uralten, jetzt in einem engen Bezirk eingeschränkten und gleichsam isolirten Völkerstammes ziehen können, nicht für gering zu halten, und darum ihre Eigenthümlichkeit aufzubewahren, an sich schon von grossem Werth. Büsching beklagte daher sehr den frühen Tod des gelehrten Professors Thunmann in Halle, der auf diese Nachforschungen mit etwas zu grosser Anstrengung seine Kräfte verwandt hatte. — Ueberhaupt, wenn auch nicht von jeder Sprache eine eben so grosse Ausbeute zu erwarten wäre, so ist es doch zur Bildung eines jeden Völkleins in einem Lande, z. B. im preussischen Polen, von Wichtigkeit, es im Schul- und Kanzelunterricht nach dem Muster der reinesten (polnischen) Sprache, sollte diese auch nur ausserhalb des Landes geredet werden, zu unterweisen und diese nach und nach gangbar zu machen; weil dadurch die Sprache der Eigenthümlichkeit des Volks angemessener und hiermit der Begriff desselben aufgeklärter wird.

I. Kant.

LEIPZIG,
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kant's sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge

Bd.: 7

1868

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916151-8